नवभारत

वर्ष ५० । अंक १०-११ । जुलै-ऑगस्ट १९९७



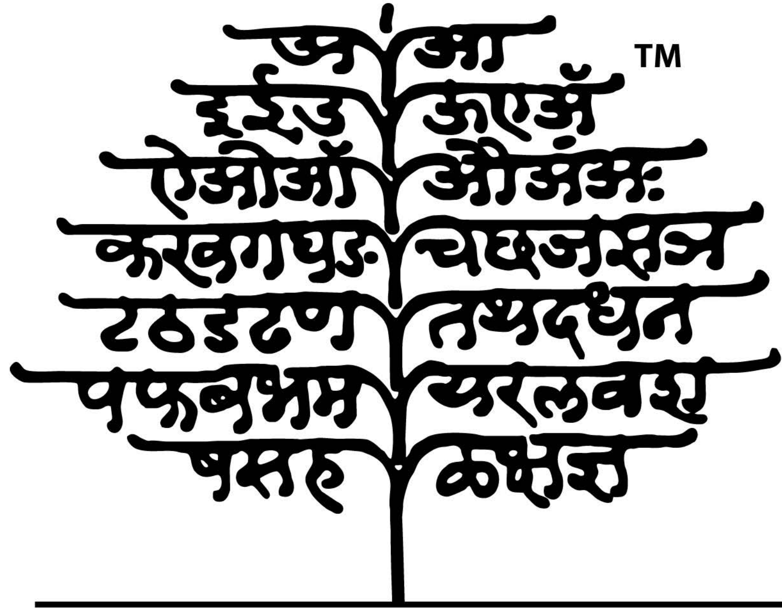
मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

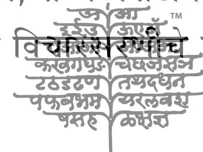
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

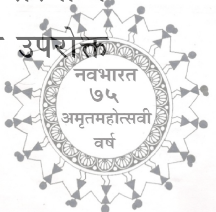
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५० । अंक १०-११ । जुलै-ऑगस्ट १९९७
ज्येष्ठ-आषाढ-श्रावण, शके १९१९
किंमत रु. ३०/-
वार्षिक वर्गणी रु. १६०/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)



अनुक्रमणिका



नवभारत स्थायी निधी

देणगीदारांची यादी – (२८.१२.९५ ते २६.६.९७)

	२७.१२.१९९५ पर्यंत जमा	रु.	२,१७,२५३.००
१.	प्रा. सौ. प्र.ग. कामत, मुंबई,	रु.	१,१२१.००
२.	डॉ. म.अ. मेहेंदळे, पुणे	रु.	१,०००.००
३.	वुमेन्स कॉलेज ऑफ आर्ट्स ॲन्ड कॉमर्स, माटुंगा, मुंबई	रु.	१,०००.००
४.	प्रा. सौ. वंदना दांडेकर, सांगली	रु.	१,०००.००
५.	प्रा. राम शेवाळकर, नागपूर	रु.	५,०००.००
६.	प्रा. नागनाथ कोत्तपल्ले, औरंगावाद	रु.	१,०००.००
७.	प्रा. आर. व्ही. कणंगलेकर, कोल्हापूर	रु.	१,००१.००
८.	श्री. वी.आर. पंडित, पुणे	रु.	१,०००.००
९.	प्रा. धनंजय चक्रनारायण, अहमदनगर	रु.	५००.००
१०.	श्री. वसंत पाटणकर, मुंबई	रु.	१,०००.००
११.	डॉ. शरद अभ्यंकर, वाई	रु.	१,०००.००
१२.	प्रा. जी.एन. नदाफ, औरंगावाद	रु.	१,०००.००
१३.	श्रीमती सुमती लांडे, श्रीरामपूर	रु.	१,०००.००
१४.	प्रा. देवदत्त दाभोलकर, सातारा	रु.	७,५००.००
१५.	डॉ. सौ. शर्मदा कलवाग, पुणे	रु.	१,५००.००
१६.	श्रीमती श्यामला वनारसे, पुणे	रु.	१,०००.००
१७.	श्री. वि.ग. कानिटकर, प्रतिष्ठान	रु.	३,०००.००
१८.	प्रा. ग. प्र. प्रधान, पुणे	रु.	१,०००.००
१९.	श्री. सी.एम. सामंत, मुंबई	रु.	१,०००.००
२०.	श्री. प्रभाकर गो. महावळेश्वरकर, पुणे	रु.	१,०००.००
२१.	डॉ. मकरंद रा. नाटेकर, मुंबई	रु.	१,०००.००
२२.	श्रीमती सुधा जोशी, मुंबई	रु.	१,०००.००
२३.	श्री. मिलिंद वाणी, पुणे	रु.	१,०००.००
२४.	श्री. वा.ना. मुळे, वाई	रु.	१,०००.००
२५.	श्री. विश्वनाथ खैरे, पुणे	रु.	५००.००
२६.	प्रा. ज.रा. दाभोळे, कोल्हापूर	रु.	१,००६.००
२७.	डॉ. माधव गोडवोले, पुणे	रु.	१,०००.००
२८.	श्री. कृष्ण श्री अर्जुनवाडकर, पुणे	रु.	१,०००.००
२९.	प्रा. रत्नाकर देवीदास हातेकर, पांचगणी	रु.	१,०००.००
३०.	श्रीमती गौरी देशमुख, पुणे	रु.	१,५००.००
३१.	श्रीमती सुधा केशव कोकणे, डोंविवली (कै. श्रीमती रमावाई पुरुषोत्तम वर्वे – यांच्या स्मरणार्थ).	रु.	५,००१.००
	२६ जून १९९७ अखेर जमा	रु.	२,६४,८८२.००

चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई.

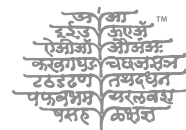
अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : **सुजित पटवर्धन**
कार्ल मार्क्सचे चित्र, इंटरनेट साइट "मार्क्सिस्ट लेनिनिस्ट प्रॉजेक्ट" या वरून डाऊनलोड केले.

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका





१. पुतळ्याची विटंबना आणि त्यानंतर

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या पुतळ्याची चपलांचा हार घालून विटंबना केल्यानंतर जे घटनांचे चक्र फिरू लागले ते आता थांबले आहे ही दिलासा देणारी गोष्ट आहे. शिवसेना आणि शिवसेनेचे विरोधक या दोन शक्तींच्या संघर्षाचे आंबेडकरांचे पुतळे हे प्रतीक बनले तर, शक्तिप्रदर्शन, प्रतिपक्षाला आव्हान या कारणांसाठी आंबेडकरांच्या पुतळ्यांची विटंबना होणे एवढ्यात थांबणार नाही ही शक्यता कायम राहते.

मुंबईत रमाबाई आंबेडकर वस्तीतल्या पुतळ्याला चपलांचा हार घालणारी व्यक्ती (वा गट) कोण होती, तिचा हेतू काय होता इत्यादी गोष्टी बाहेर आलेल्या नाहीत. दैवतासमान असलेल्या आमच्या महान पुरुषाची विटंबना आपण सहन करू शकत नाही हे दिसणे आवश्यक आहे; आपल्या सात्त्विक संतापाचे बेभान दर्शन शासन व समाज यांना घडवायचे तर रस्त्यावर येऊन दगडफेक, मोडतोड व जाळपोळ केली पाहिजे, ही धारणा नेत्यांनी अनुयायांच्या ठायी रुजवलेली आहे. कोणत्याही कारणाने संतप्त झालेल्या जमावाला ते वळण आज पडलेलेच आहे. असे घडले की, पोलिसांना त्याची दखल घेणे भाग पडते. प्रक्षुब्ध जमावाने चालविलेला विध्वंस वा हिंसाचार ही एक वणव्यासारखी गोष्ट आहे. संतप्त जमावाला सामोरे जाऊन, स्वतःचा जीव धोक्यात घालून जमावाला शांत करण्याइतकी निर्भय व निर्वैर हिंमत आणि नैतिक उंची व वजन असलेले नेते नेहमीच विरळा असतात. महाराष्ट्राच्या संदर्भात एस.एम. जोशी यांची अशा वेळी आठवण झाल्याशिवाय राहात नाही. जमावाने अधिक भडकावे या हेतूने पुढे होऊन वा मागे राहून (रिमोट कंट्रोल?) काम करणारे पुढारी-कार्यकर्ते आज जास्त आहेत.

अनावर झालेल्या जमावाला कमीत कमी हिंसा वापरून कसे काबूत आणावे, म्हणजे पांगवावे, याची अनेक अनुभवसिद्ध तंत्रे पोलीसदलांना वास्तविक माहीत आहेत. त्यांची हस्तपुस्तिकाच असते. पायरी-पायरीने अधिक जालीम व हिंसक प्रति-उपाय योजावेत असा रूढ संकेत आहे. एका वस्तीतल्या जमावाला पांगविण्यासाठी, काबूत आणण्यासाठी इतक्या जास्त संख्येने लोकांचा बळी का घ्यावा लागला याचा उलगडा होत नाही. पोलीसदल हे निष्पक्ष तटस्थतेने कायदा व सुव्यवस्था प्रस्थापित करणाऱ्या प्रशासनाच्या हातातील हत्यार न राहता, ते राजकारण्यांच्या हातातील हत्यार म्हणून काम करू लागले आहे का? नोकरशाहीचेही गैर अर्थाने राजकारणीकरण झाले असल्याची चिन्हे दिसतात. या घटनेच्या संदर्भात, आंबेडकरवादी दलित (जे जास्त आक्रमक व संघर्षप्रवण आहेत) एका बाजूला, तर बव्हंशी दलितेतर पोलीसदल दुसऱ्या बाजूला हा पदरही आहे. सवर्ण हिंदू समाज हा आपला कायमचा नंबर एकचा शत्रू आहे ही भाषा, त्यामधून जोपासली जाणारी वृत्ती, आणि होणारे वर्तन यांमुळे ब्राह्मणेतर व इतर मागासवर्गीय जातींमधील मंडळींचेही मानस सर्वसाधारणपणे दलितांना प्रतिकूल असल्याचे आढळते. शत्रू म्हणूनच पाहिले, संबोधले जात राहिले तर शत्रुत्वाची भावना मनात मूळ धरू लागते. इतके तर खरे की, सहानुभावाचा अभाव आढळतो. पोलिसांचाही याला अपवाद नसण्याची दाट शक्यता आहे. समाजव्यवस्थेत व प्रशासनात सर्वत्र ढिलाई व चुकारपणा वाढल्याचा अनुभव आपणास येतो. पोलीस अधिकारी, पोलीस, नोकरशाही (येथे योग्य अधिकारपदावरील दंडाधिकारी) यांच्याकडून परिस्थिती हाताळण्यात जे न्यून राहून गेले त्याचा संबंध यांच्याशीही असू शकतो. पुष्कळदा प्रशिक्षण हे पुस्तकी असते; ते वर्गात शिकण्यापुरतेच असते, व्यवहार वेगळाच असतो, ही पण धारणा सर्व प्रशिक्षणाबद्दल सार्वत्रिक आढळते. प्रशिक्षणातला बराचसा भाग गंभीरपणे घ्यावयाचा नाही याचेही 'प्रशिक्षण' शिक्षक सरळ सरळ वा आडपडद्याने देत असतात. ते काही असो, सकृद्दर्शनी तरी गोळीबारात इतक्या व्यक्तींचा जीव गेला ही गोष्ट गंभीर प्रमादाचीच द्योतक वाटते. न्यायालयीन चौकशीत न्या. गुंडेवार सत्य उजेडात आणतील अशी आशा बाळगू या.

येथेच एक मुद्दा मांडणे योग्य होईल. 'जमावाचे मानसशास्त्र नि वर्तन' यांचे अभ्यास पुष्कळ झाले आहेत. सभ्यतेने मर्यादशील वागण्याची बंधने-पथ्ये कोणत्याही समाजव्यवस्थेचे एक अंग असते. व्यक्तींना आपले विकार काबूत ठेवण्याचा काच होतोच. 'जमावा'त व्यक्ती असते तेव्हा ही पथ्ये, बंधने न पाळण्याची व्यक्ती सूट घेत असतात. कारण जमाव हा समाज नसतो. जमाव निरपवादपणे नेहमी विध्वंसक ताकद प्रकट करीत असतो. तो अनावर होतो, पिसाट बनतो, हिंस्र व क्रूर वागतो,

अत्याचार करतो. प्रत्येक दंगलीत याचा आपण अनुभव घेत आलो आहोत. काही वेळा विध्वंसाचीच गरज असते, आणि हिंसा, क्रौर्य, रक्तपात हे त्या विध्वंसनाचे घटक भाग म्हणून स्वीकारले पाहिजेत, असे सैद्धान्तिक समर्थन इतिहासाचा दाखला देऊन क्रांतिवादी परिवर्तनवादी देत असतात. नैतिक भूमिकेमधून समाजशास्त्रीय-मानसशास्त्रीय विश्लेषण करणारे अभ्यासकही थंडपणे, खंडन-मंडन न करता, अशी मीमांसा सादर करतात. पण दोन नव्या घडामोडींची दखल घ्यायला हवी आहे. राजकारणी नेते आणि त्यांची अनुयायी दले, व पोलीसदले देखील, आता जमावाचे मानस प्रकट करू लागली आहेत, जमावसदृश वर्तन करू लागली आहेत. हे आपाततः घडत नाही; यामागे काहीएक आराखडा असतो, हेही आता लपून राहिलेले नाही. वस्तुतः पोलीसदले ही 'कायदा व व्यवस्था' राखण्यासाठी उभारलेल्या दमनकारी पण शिस्तवद्ध संघटना असतात. लोकशाही व्यवस्थेत सहभागी असलेल्या राजकीय पक्षांचीही शांतता राखणे ही जबाबदारी असते. 'कुंपणच शेत खायला लागले तर' अशी आता अवस्था आलेली दिसते. पथ्ये व मर्यादा सांभाळून, काही सामाईक मूल्यांचा आदर करीत राज्यकारभार चालविला जातो, राजकारण खेळले जाते, एक प्रकारची खिलाडू वृत्ती सर्वजण प्रकट करतात, ही खऱ्या लोकशाहीची व्यवच्छेदक लक्षणे आहेत. हे विसरले जात आहे.

अनेकानेक जातिजमाती, धर्मीय समूह, भाषिक समूह असलेल्या, वऱ्यापैकी मोठे खडे सैन्य असलेल्या भारतासारख्या खंडप्राय देशात जमावाच्या उठावाने राज्य ताब्यात घेण्याची, राज्यक्रांती घडून येण्याची शक्यता नाही. हिंसक मार्गांचा अवलंब करायचा असला तरी, जमाव-वृत्ती व वर्तन यांच्यावर कडक नियंत्रण ठेवून, वाफेची शक्ती कोंडून तिचा ऊर्जा/शक्ती म्हणून वापर करण्याशी तुलना करता येईल अशा प्रकारे विकारांचा नियंत्रित, शिस्तवद्ध, सुजाण व किमान तेवढाच वापर करूनच शक्ती बांधता येईल. एरवी, आजच्या पद्धतीने राजकीय पक्ष, पोलीसदले ही देखील जर जमावांप्रमाणेच वागत राहिली तर, एकतर परस्परांशी युद्ध करणाऱ्या सशस्त्र टोळ्या व त्या पदरी बाळगणारे दरोडेखोर-राजकारणी यांचेच राज्य (१८ व्या १९ व्या शतकातील 'पेंढारी युगा' शी तुलना होऊ शकेल असे) या देशात प्रस्थापित होईल, किंवा सैन्याला लष्करशाही प्रस्थापित करण्याला आमंत्रण मिळेल. (विसाव्या शतकात सन्-यत्-सेन/चँग कै शेक यांची केंद्रिय सत्ता प्रस्थापित होण्यापूर्वी वराच काळ चीनचे वेगवेगळे प्रदेश असे 'वॉर लॉर्ड्स' च्या ताब्यात होते याचीही आठवण व्हावी.)

राजकीय पक्ष (विशेषतः ते विरोधकाच्या भूमिकेत असतात तेव्हा), परिवर्तनवादी चळवळी यांचा संघर्ष खरे तर अन्य राजकीय-आर्थिक शक्तींशी असतो. पण मोर्चा, निदर्शने, धरणे, घेराव, सत्याग्रह या प्रकारच्या कृती ज्या प्रकारे केल्या जातात ते पाहता, त्यांचा एक रोख पोलीसदलांकडून प्रतिहल्ला घडवून आणण्यावर असतो. सत्ताधारी वर्ग, सरकार व शासन यांचे मूर्त रूप म्हणजे पोलीस, असे चित्र तयार होते. पोलिसांची अतिरेकी, हिंस्र प्रति-कृती झाली की, तिच्यावर वोट ठेवून, सत्ताधारी वर्ग, सरकार, शासन यांचे खरे स्वरूप लोकांसमोर उघडे पाडता येते, अशी धारणा आहे. सत्ताधाऱ्यांचीही यात प्रचंड सोय असते! झळ पोलिसांना सहन करावी लागते, बदनामी त्यांची होते. सत्ताधारी पुन्हा त्यांच्या तडजोडी करायला मोकळेच राहतात. वर्दी चढविल्यावर पोलीस अधिकारी व पोलीसही मग जनतेकडे शत्रू म्हणून बघायला लागतात. पोलीस अधिकारीही बव्हंशी नोकरदार-मध्यमवर्गीय असतात व पोलीस तर सामान्यजनच; पण तेही स्वतःची खरी ओळख विसरतात, आणि त्यांच्यासमोर उभे ठाकलेलेही त्यांना ती विसरायला मदतच करतात. उत्तरोत्तर पोलीस दले किमान तेवढी हिंसा करून, वा शक्यतोवर न करून, शांतता व व्यवस्था पुन्हा प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न न करता, सूड उगवून घ्यायला, वा 'युद्ध' करायला अशा संधींचा लाभ घेण्याला प्रवृत्त होताना दिसतात. यासाठी पोलीस यंत्रणेस व पोलिसांना सर्वस्वी जवाबदार धरणे वरोवर नाही. याची जवावदारी राजकीय पक्ष, संघटना, परिवर्तनवादी/कृतिशील चळवळींची पण आहे.*

– २ –

पुतळ्यांची विटंबना आणि त्यांना होणारी प्रतिक्रिया यांच्याविषयी विचारार्थ सादर करावयाच्या मुद्द्यांची मांडणी करण्याआधी, या वेळी ज्यांच्या पुतळ्याच्या विटंबनेवरून घटना-चक्र सुरू झाले त्या डॉ. वावासाहेव आंवेडकरांविषयी दोन शब्द लिहिणे उचित होईल.

---

* याच अंकातील 'पोलिसांचे वर्तन, राजकीय नेतृत्वाची जवावदारी आणि भारतीय लोकशाहीचे भवितव्य' हे लेखन पहावे.

अनुक्रमणिका

त्यांच्या हयातीत आंबेडकरांची ओळख अस्पृश्यांचे राजकीय पुढारी म्हणून होती. अस्पृश्य वर्गातील अन्य कोणताही पुढारी विद्वत्ता आणि बौद्धिक युक्तिवाद यांच्या बाबतीत त्यांच्या जवळपासही येऊ शकत नव्हता. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या ओंजळीने पाणी पिणाऱ्या नेत्यांपैकी आंबेडकर कधीच नव्हते. त्यांना स्वतःच्या बौद्धिक क्षमतेविषयी सार्थ अभिमान होता. त्यांचा बाणा स्वतंत्र होता. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या संदर्भात त्यांची भूमिका काहीशी 'प्रतियोगी सहकारिते'ची होती. स्वतःच्या राजकारणी हेतूंसाठी ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी आंबेडकरांना काही काळ विशेष मान्यता दिली; व्हाइसरॉयच्या कार्यकारी मंडळाचे सभासदत्व त्यांना दिले गेले. राष्ट्रीय पातळीवरील पुढाऱ्यांमध्ये त्यांची गणना होत असली तरी, स्वातंत्र्यपूर्वकाळात राष्ट्रपुरुष म्हणून त्यांना अस्पृश्य वर्गाबाहेर सर्वमान्यता नव्हती, हे वास्तवही ध्यानात घेतले पाहिजे. घटनासमितीवर आंबेडकरांची निवडणूक बंगालमधून मुस्लिम लीगच्या पाठिंब्याच्या बळावर झाली..फाळणी कार्यवाहीत आल्यावर त्यांचे सभासदत्व रद्द झाले. आंबेडकरांचे चरित्रकार धनंजय कीर यांनी म्हटले आहे की, बॅ. जयकर यांच्या राजिनाम्याने रिकाम्या झालेल्या जागेवर 'मुंबई विधिमंडळातील काँग्रेस पक्षाने घटनासमितीवर आंबेडकरांची निवड केली.' (*डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर*, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, १९६६, १ली आवृत्ती, पृ. ४०९) बाबासाहेब यांचा अस्पृश्य वर्गाचे राजकीय पुढारी म्हणून कट्टर विरोधकांमध्ये समावेश असला तरी, त्यांचे या देशाच्या राजकीय चित्रात एक महनीय स्थान आहे याची ठळक स्वीकृती काँग्रेस पक्षाच्या या निर्णयात प्रथम प्रगट झाली.

स्वातंत्र्यानंतरचे पहिले मंत्रिमंडळ हे विचारपूर्वक 'राष्ट्रीय सरकार' म्हणून निवडले गेले. या मंत्रिमंडळात डॉ. आंबेडकर यांचा समावेश व्हायलाच हवा असा आग्रह महात्मा गांधींचा होता असे अनेक वर्षांपूर्वी लॉर्ड माऊंटबॅटन यांनी एका मुलाखतीत सांगितले होते. घटनासमितीवरील निवड व मंत्रिमंडळात समावेश याचे श्रेय काँग्रेसच्या नेतृत्वाला, विशेषतः गांधींना, जरी असले तरी, बाबासाहेबांचा तो अधिकार होता. त्यांनी स्वतःच्या बौद्धिक क्षमतेने व राजकीय कार्याने तो अधिकार कमावलेला होता. भारतीय राज्यघटना ही कोण्या एका व्यक्तीने रचली असे म्हणता येणार नाही. अनेक नामवंत कायदेपंडित व राजकारणी यांचे योगदान लाभले ही निर्विवाद गोष्ट आहे. आणि तरीही आपण बाबासाहेबांना घटनेचे शिल्पकार म्हणतो, 'आधुनिक मनू' म्हणून त्यांचा गौरव करतो, याला मोठा अर्थ आहे. कायदामंत्री, घटनेचा मसुदा तयार करण्याच्या समितीचे अध्यक्ष, घटना समितीचे सभासद – या सर्वच भूमिकांमधून त्यांनी मोलाची व मोक्याची जबाबदारी समर्थपणे पार पाडली होती. त्यांच्यावर सोपविलेली ही भूमिका ऐतिहासिक होती. त्यांच्या या कार्याने ते स्वतंत्र भारताच्या राष्ट्रपुरुषांच्या मालिकेत स्वतःच्या कर्तृत्वाने प्रविष्ट झाले. 'आधुनिक मनू', 'घटनेचे शिल्पकार' असे म्हटले गेले त्यामधून हे उच्चतर सत्य प्रकट व स्वीकृत झाले.

हिंदू कोड बिलाचा मुद्दा पुढे करून मंत्रिमंडळामधून बाहेर पडल्यावर आंबेडकरांनी पहिल्या सार्वत्रिक निवडणुका शेड्यूल्ड कास्ट फेडरेशनच्या झेंड्याखाली लढविल्या. मंत्रिमंडळातून बाहेर पडले त्या आधीच्याही काळात काँग्रेस पक्षश्रेष्ठी दुखावतील, प्रक्षुब्ध होतील अशी वक्तव्ये आंबेडकर करीत होते, असे कीर यांच्या चरित्रावरून दिसते. त्यांना प्राप्त झालेले नवे 'राष्ट्रपुरुषा'चे स्थान ध्यानात घेता, स्वातंत्र्योत्तर काळात आंबेडकरांनी त्यांच्या एकंदर विचारव्यूहाशी जास्तीत जास्त जवळ येणारा, त्यांचे व्यक्तित्व व नेतृत्व सामावून घेण्यास तयार असलेला एक राजकीय पक्ष निवडून त्या पक्षात आपल्या अनुयायांसह सामील होणे इष्ट ठरले असते. या दृष्टीने काँग्रेसमधून बाहेर पडलेला समाजवादी पक्ष त्यांना जवळचा वाटावयास हवा होता. या पक्षाशी किमान दीर्घकालीन युती करावयास हवी होती. ही गोष्ट अर्थातच सोपी नव्हती. आंबेडकरांना पुष्कळ बाबतीत जुळवून घ्यावे लागले असते; काही मर्यादा व पथ्ये सांभाळावी लागली असती. जे घडले त्यासाठी दोषी धरण्याचा मुद्दा नाही; पण पुन्हा एकवार ते 'अस्पृश्यांचे पुढारी' ठरले. पुढे १९५६ साली 'रिपब्लिकन पार्टी ऑफ इंडिया' हा पक्ष त्यांनी स्थापन केला तरी यात फरक पडला नाही.

राष्ट्रपुरुषांच्या मालिकेत स्थान दिले गेलेले आंबेडकर आणि अस्पृश्यांचे पुढारीपण करण्याची संकुचित भूमिका घेणारे आंबेडकर या दोन प्रतिमांमध्ये ताण आहे. १९५२ ते ५६ या काळात, आंबेडकरांच्या उर्वरित आयुष्यात, याचे फारसे विपरीत परिणाम झाले नाहीत. त्यांच्या पश्चात, रिपब्लिकन पार्टीचा पाठिंबा मिळविण्याचे महत्त्व काँग्रेस श्रेष्ठींनी ओळखले व दीर्घ काळ आंबेडकरांच्या नंतर नेतृत्व हाती आलेल्यांशी सख्य ठेवले. परिणामी या दोन प्रतिमांमधील ताण तीव्र बनला नाही. काँग्रेस पक्षाने त्याच्या पद्धतीने आंबेडकरांचे स्थान राष्ट्रपुरुषांच्या अधिकृत मालिकेत राखले. आजही सर्वसाधारण चित्र असेच दिसेल की, ज्या

राजकीय पक्षांना काँग्रेसी पूर्वपरंपरा आहे ते पक्ष, दलित पँथरच्या उदयानंतरच्या काळातील देशभरच्या नव्या आंबेडकरवादी जहाल आक्रमक पुढाऱ्यांचे शिव्याशाप, त्यांनी केलेली निर्भर्त्सना, महात्मा गांधींवरील टोकाची टीकाटिप्पणी यांचा केलाच तर अगदी सौम्य प्रतिवाद करतात; त्यांची भूमिका नव्या उग्रवादी नेतृत्वाला समजून घेण्याची, किंबहुना कौतुक व समर्थन करण्याची, व जुळवून घेण्याची असते. बाबासाहेबांचे मोठेपणच ते सतत सांगतात. आता, यात काही दंभ असेल, कातडी गेंड्याची करून राजकारणी मतलब साधण्याचा भाग असेल, नाही असे नाही; पण या संयमित प्रतिक्रियेच्या पाठीशी, आंबेडकरांचा मोठेपणा आपण आता तरी जाणला पाहिजे ही प्रामाणिक अपराधी भावना पण आहे. यात खरोखरीची उदार सहनशीलताही आहे. तिची नोंद घेणे गरजेचे आहे.

स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतरची पहिली वीस वर्षे देशातल्या बहुतेक राज्यांमध्ये काँग्रेसचीच सत्ता होती. काँग्रेसच्याच झेंड्याखाली स्वातंत्र्याचा लढा झाला व स्वातंत्र्यसंपादनाचे श्रेय काँग्रेसचे अशी मान्यता देशात होती. या अर्थाने काँग्रेस आणि राष्ट्र यांचे समीकरण लोकांच्या मनात होते. काँग्रेसच्या सत्तेला आव्हान देणाऱ्या पक्षांपैकीही काही मोठे पक्ष कधी तरी काँग्रेसमध्ये असलेल्यांनीच बाहेर पडून काढलेले पक्ष होते. कालपरवापर्यंत सर्वसाधारण शिक्षित वर्गांमध्ये मान्यता पावलेली आधुनिक काळातल्या भारतीय राष्ट्रपुरुषांची नामावळी जर आपण पाहिली तर, त्या नामावळीस काँग्रेसच्या नेतृत्वाने व केंद्रीय शासनाने (जेही दीर्घकाळ काँग्रेसच्याच हाती होते) अधिमान्यता प्राप्त करून दिली होती असे दिसेल. या नामावळीत समाविष्ट असलेल्या व्यक्तींवर, त्यांचे विचार, त्यांचे कार्य यांच्याविषयी कोणी टीकाटिप्पणी करावयाचीच नाही असे बंधन नव्हते; पण त्यांचे राष्ट्रपुरुष म्हणून वंदनीय स्थान सर्वांनी मान्य केलेले होते व त्यांच्याविषयी टीकाटिप्पणीच्या पलीकडेही आदर व्यक्त केला जायचा.

या सर्वसाधारण स्थितीलाही अपवाद होते. स्वातंत्र्यपूर्वकाळीही ज्या पक्षांनी, चळवळींनी काँग्रेसच्या राजकारणाला सतत विरोध केला होता, स्वातंत्र्यलढ्यात भाग घेतलेला नव्हता अशा पक्षांतील, चळवळीतील कडव्या, निष्ठावंत अनुयायांनी या नामावळीला मान्यता दिलेली नव्हती. सर्वांत ठळक उदाहरण महात्मा गांधींचे आहे. गांधींना 'राष्ट्रपिता' म्हणणे हिंदू महासभा, रा.स्व. संघ, पुढच्या काळातील जनसंघ या पक्ष व संघटनामधील अनेकांना कधीच मान्य झाले नाही. हीच गोष्ट साम्यवादी पक्षांमधील अनेकांबद्दल म्हणता येईल. त्यांनाही गांधींचे राष्ट्रपितापण मान्य नव्हते; पं. नेहरूंविषयीही प्रतिकूल अभिप्राय काही कमी तीव्र नव्हते. पण देशभरची जनता राष्ट्रपुरुषांची काँग्रेसने प्रसृत केलेली नामावळी भाविकपणे मान्य करणारी होती. डॉ. आंबेडकरांचे नाव या नामावळीत होते.

– ३ –

काँग्रेस पक्षालाच या प्रकारची अधिमान्यता आज उरलेली नाही. आणि दरम्यानच्या काळात इतर राजकीय पक्ष, संघटना व चळवळी यांचे बळ वाढले आहे. संघ-परिवाराचे बळ तर त्याच्या विरोधकांना चिंता वाटावी इतके वाढले आहे. याचा एक परिणाम असा झाला आहे की, सर्वांच्या आदरास पात्र अशी व्यापक सहमती असलेली राष्ट्रपुरुषांची नामावळी आज उरली नाही. याबद्दल खंत बाळगण्याचे कारण नाही. भारत हा इतक्या जाति-जमातींचा, धर्मीय समूहांचा एक समाज आहे, येथे इतके भिन्न विचारप्रणालींना मानणारे पक्षोपपक्ष आहेत की, काँग्रेसच काय, आणखी कोणाचीही याही बाबतीत मक्तेदारी असू नयेच.

येथे महत्त्व वेगळ्या मुद्द्याला आहे. ज्या व्यक्तीला भारतीय समाजातल्या विभिन्न जाति-जमातींच्या, धर्मांच्या, विचारप्रणालींच्या समूहांनी वंदनीय महापुरुष म्हणून स्वीकारावे अशी अपेक्षा असते त्या व्यक्तीला सत्तेसाठी चाललेल्या राजकारणाच्या डावपेचांमध्ये स्वतःच्या लाभासाठी राबवून न घेण्याची मर्यादा पाळली गेली पाहिजे. त्या व्यक्तीचे दैवतीकरण करून, स्वपक्षीय प्रतिस्पर्ध्यांना वा प्रतिपक्षीय 'शत्रूं'ना छेडण्यासाठी वा आव्हान देण्यासाठी त्या व्यक्तीला राबवून न घेण्याचे पथ्यही सांभाळले जायला हवे.

आज काही वेगळेच घडते आहे. आपापल्या जाति-जमातीची अस्मिता, आत्मसन्मानाची भावना, भविष्याविषयीची आकांक्षा व आशा प्रकट करण्यासाठी महापुरुषाचा शोध घेतला जाणे, अशा पुरुषाची (ती स्त्रीही असू शकेल) प्रतिमा निर्माण करून तिला अन्य समाजघटकांकडून मान्यता मिळवून घेणे, ही प्रक्रिया समजण्यासारखी आहे. तिच्याविषयी स्वागतशीलही राहावयास हवे. पण त्यांना सत्तेच्या राजकारणाच्या आखाड्यात राबवून घेण्यासाठी अशांचे दैवतीकरण केले जाते, तेव्हा समस्या उत्पन्न होते.

अनुक्रमणिका

दिवंगत वा जिवंत व्यक्तीचे दैवतीकरण ही आपल्या अनुभवाची गोष्ट आहे. भिंडरावाले, इंदिरा गांधी, बाळासाहेब ठाकरे ही अशी उदाहरणे आहेत. भिंडरावाले व इंदिरा गांधी यांचे दैवतीकरण त्यांच्या हयातीत झाले होते. दैवतीकरण ही एक राजकारणी बांधणी व रचनाच असते. तिच्या आधारे त्या व्यक्तीच्या आडून पक्षातील वा पक्षाबाहेरील प्रतिस्पर्ध्यांना आव्हान दिले जात असते. इंदिरा गांधींचे असे दैवत बनवून काँग्रेस पक्षातील आकांक्षी पुढारी आपल्याच पक्षातील प्रतिस्पर्ध्यांना निष्ठावंत असण्या-नसण्यावरून आव्हाने देत असतात, एकमेकांवर आरोप-प्रत्यारोप करीत असतात. गणपती हे दैवत असेच राजकारणाच्या आखाड्यात उतरविण्यात आले आहे. लोकमान्यांनी गणेशोत्सव सार्वजनिक पातळीवर सुरू करीत असताना हिंदूंचे संघटन करण्याचा हेतू बाळगला. आज गणपती उत्सव वा शिवजयंती उत्सव ज्या प्रकारे साजरा केला जातो त्यामागे गणपती वा शिवाजीमहाराज यांच्याविषयीचा भक्तिभाव वा अतीव आदर व्यक्त करणे एवढेच नसते. या उत्सवांमधून दंगल उसळू नये याविषयी विशेष दक्षता घ्यावी लागते. सर्वांनाच माहीत आहे की, हे उत्सव हे अंशतः राजकीय शक्तीचे आव्हानात्मक प्रदर्शन म्हणून आज साजरे केले जातात, आणि कोणाकोणाला आव्हान दिले जात असते. ज्यांना सत्तेचे राजकारण करावयाचे आहे त्यांना, लोकांना उद्दीपित करून स्वतःच्या मागे ताकद उभी करण्यासाठी, (पक्षांतर्गत) प्रतिस्पर्धी वा प्रतिपक्षीय वा 'शत्रू' ठरविलेल्या समूहास आव्हान देण्यासाठी, दंगल माजविण्यास चिथावणी देण्यासाठी दैवते हवी आहेत.

पण मग याचे काही परिणाम अटळ आहेत. ज्या देव-देवतांना, ऋषिमुनींना, महात्म्यांना वा अलीकडच्या काळातील पुढाऱ्यांना या प्रकारचे दैवतपण बहाल केले जाईल, आणि त्यांचा वरीलसारखा उपयोग केला जाईल, त्यांना भारतीय समाजातील विभिन्न समाजांनी आदरणीय राष्ट्रपुरुष म्हणून स्वीकारावे असे त्याच वेळी घडणे अशक्य होईल. भारतातील स्वतःस हिंदू न म्हणविणाऱ्या समाजांकडून दशरथनंदन रामाचा पूज्यभावाने, आत्मीयतेने स्वीकार, उत्सवामध्ये मनःपूर्वक सहभाग रामजन्मभूमीच्या राजकारणामुळे अशक्यप्राय होणार. राष्ट्रीय ऐक्यच ह्या प्रमाणात अशक्यप्राय बनत जाईल. शांतता, सुव्यवस्था या मग दहशतीने साध्य करावयाच्या व टिकविण्याच्या गोष्टी बनतील. लोकशाहीची जागा ठोकशाहीने घेतली जाणेही मग अटळ ठरेल. अशी दैवते ही, अटळपणे, मग काही समूहांच्या रागाची, द्वेषाची लक्ष्ये बनतात. ती दैवते दंगलींचे, यादवीचे पुनःपुन्हा कारण बनू लागतात.

– ४ –

जिवंतपणी त्यांची पोच जेवढी दूरवर होती व त्यांचा प्रभाव जेवढा होता त्याच्याशी तुलना केली तर, आज डॉ. आंबेडकर यांची पोच जास्त सर्वदूर आहे व त्यांचा प्रभावही मोठा आहे. याचे एक साधे पण ध्यानात घेण्यासारखे स्पष्टीकरण आहे. प्रौढ मताधिकारावर आधारलेल्या लोकशाहीचे एक स्वाभाविक फलित हे आहे की, भारतातील सर्व प्रदेशांतील बहुतेक सर्व जाति-जमाती राजकीय दृष्ट्या आज जागृत व संघटित आहेत. यांच्यापैकी ज्या पूर्वास्पृश्यांमधून येणाऱ्या जाती आहेत, व ज्यांनी आज स्वतःसाठी 'दलित' हा शब्द निवडला आहे, अशा जातींपैकी अनेकांनी आंबेडकरवादाची विचारप्रणाली स्वतःच्या राजकारणाची बैठक म्हणून स्वीकारलेली आहे. आंबेडकर हे त्यांचे दैवत आहे. आंबेडकरांना मानणाऱ्या सर्व भारतभरच्या या विभिन्न दलित जातींचा एक सुसंघटित पक्ष नाही; पण पन्नास वर्षांपूर्वीच्या तुलनेत 'दलित' ही आज अधिक मोठी व सार्वत्रिक अशी राजकीय शक्ती आहे.

बाबासाहेबांच्या राष्ट्रपुरुषत्वाची बैठक, अशा रीतीने, आज अधिक व्यापक व ठोस झालेली आहे. वस्तुतः, त्यांनी बौद्ध धम्माचा केलेला स्वीकार हे त्यांच्या राष्ट्रपुरुषत्वाचे आणखी एक महत्त्वाचे परिमाण आहे. या कृतीने राजकीय पुढाऱ्यांच्या कोटीतून बाहेर पडून ते एका वेगळ्या कोटीत जाऊन बसले. स्वामी दयानंद सरस्वती, स्वामी विवेकानंद यांच्याशी त्यांची तुलना होऊ शकेल. दुर्दैवाने, अद्यापही, स्वतःच्या तसेच एकूण भारतीय समाजाच्याही उत्थानाची जी एक वेगळी वाट त्यांनी दलित बांधवांना दाखवून दिली तिचे क्रांतिकारकत्व त्यांच्या राजकीय अनुयायांच्या पचनी पडलेले नाही.

बाबासाहेबांचे राष्ट्रपुरुषत्व संघ-परिवारही आज लोकमानसावर ठसवू पहात आहे. मुख्यतः त्यांच्या हिंदुत्ववादी राजकारणाला दलितांच्या पाठिंब्याचा भक्कम आधार देण्यासाठी हिंदुत्ववादी राष्ट्रपुरुषांच्या नामावळीत आंबेडकरांना स्थान द्यावयाचे आहे.

उशीरा का होईना, आंबेडकरांचे नाव आद्य सरसंघचालक डॉ. हेडगेवार यांच्या बरोबरीने सामाजिक समरसता मंचच्या व रा.स्व. संघाच्या व्यासपीठावरून आवर्जून घेतले जात आहे.

– ५ –

एकीकडे ही प्रक्रिया घडत असतानाच, त्याचवेळी, दुसरीकडे आंबेडकर हे वाढत्या प्रमाणावर मान्याचे लक्ष्यही बनत आहेत. आंबेडकरांनी त्यांच्या हयातीत ज्यांना राजकारणाच्या आखाड्यात तीव्र विरोध केला त्या 'काँग्रेसवाल्यां'नी तर त्यांचा स्वीकार केला आहे. मग कोणाच्या मान्याचे लक्ष्य आज आंबेडकर बनत आहेत? आणि का बनत आहेत?

आपण वर म्हटले की, गेल्या पन्नास वर्षांमध्ये बहुतेक सर्व जाति-जमाती राजकीय दृष्ट्या जागृत व संघटित झाल्या आहेत. इतर मागासवर्गीय वा शूद्र गणल्या गेलेल्या जातींपैकी ज्यांना 'क्षत्रियत्वा'वर दावा सांगता येणे अंमळ कठीण जाते अशा अनेकानेक जाती आज राजकारणात उतरल्या आहेत. राजकीय आखाड्यात उतरल्या आहेत याचा अर्थ, त्यांची आर्थिक स्थिती बऱ्यापैकी सुधारलेली आहे, त्या शक्तिमान झाल्या आहेत. जाति-जमातींचा आधार न सोडता पण अधिक वरच्या पातळीवरचा सामाजिक दर्जा व सत्ताप्राप्तीचे राजकारण करावयाचे असते, तेव्हा त्यांना दुहेरी किंवा दुटप्पी नीती अवलंबावी लागते. उच्चवर्णीय हिंदूंनी, चातुवर्ण्याच्या व्यूहाच्याच आधारे, आपणास त्रैवर्णिकांत सामावून घ्यावे असा आग्रह असतो. यावरून एका बाजूला त्यांचा संघर्ष चाललेला असतो. उच्चवर्णीयांच्या हाती असलेली सत्ता हिसकावून घेण्यासाठीही संघर्ष असतो. त्याचवेळी, दुसरीकडे, त्यांच्याहीपेक्षा हीन गणल्या गेलेल्या जातींपासून, विशेषतः जागृत व संघटित मुख्य दलित (पूर्वास्पृश्य) जातींपासूनचे सामाजिक अंतर त्यांना वाढवावयाचे असते. तसेच, सत्तेत वाटा मिळण्यापासून दलितांना रोखावयाचे असते. स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतरच्या काळात पारंपरिक ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्येतर असलेल्या ज्या जाती राजकारण-अर्थकारणात बलिष्ठ झाल्या (त्यांपैकी काहींचे 'क्षत्रियत्व' मान्य झाल्यासारखे आहे, पण अनेकांचे नाही) त्या जाती आज जबरदस्त राजकीय शक्ती म्हणून अस्तित्वात आहेत. यांच्यापैकी काहींच्यामधील एक-दोन पिढ्यांवर १९४० ते १९७० या काळात काँग्रेसच्या भूमिकेचे संस्कार झाले; पण ज्यांच्यावर हा संस्कार झालेला नाही अशा पिढ्या आज राजकारणात सक्रिय आहेत व अशांचीच संख्या व बळ नित्य वाढते आहे. त्यांना आंबेडकरांचा परिचय १९७० नंतरच्या आंबेडकरवादी राजकारणामधूनच मुख्यतः झालेला आहे. आंबेडकरांची ही प्रतिमा एकांगी, कट्टर, आक्रमक व सतत डिवचणारी आव्हान देणारी अशी राहिली आहे. या जातींमधल्या बहुतेकांना 'हिंदू' ही अस्मिता जोपासावयाची आहे. आणि तिचीच निर्भर्त्सना आंबेडकरवादी सतत करीत असतात. आंबेडकरांचे नाव घेऊन, त्यांच्या नावाने आव्हान उपस्थित करून.

जिवंत वा मृत व्यक्ती जेव्हा दैवत म्हणून पुढे केली जाऊन, तिचे प्रतीक बनवून युद्धसदृश आक्रमक राजकारण केले जाते, तेव्हा ती व्यक्ती काही लोकांच्या आत्मसन्मानाचे व प्रतिष्ठेचे प्रतीक व पूज्यभावाचे जसे लक्ष्य बनते तसे इतर काहींच्या रागाचे, सूड भावनेचे पण लक्ष्य बनते. इंदिरा गांधींच्या संदर्भात याचा अनुभव आपण १९७५ ते ८४ या काळात घेतलेला आहे. इंदिरा गांधींना राष्ट्रपुरुष म्हणून सगळ्या भारतीयांनी मनापासून स्वीकारण्याच्या आड त्यांनी स्वतः केलेले आत्मकेंद्री राजकारण व त्यांच्या अनुयायांनी केलेला त्यांच्या प्रतीकाचा वापर या दोन्ही गोष्टी आल्या. राम-कृष्णादी दैवतांना स्वतःच्या हिंदुत्ववादी राजकारणासाठी भाजप जर असाच राबवीत राहिला, तर वंदनीय राष्ट्रपुरुष हे त्यांचे स्थान पण धोक्यात येईल. डॉ. बाबासाहेबांच्या बाबतीतही ही प्रक्रिया गतिमान होत आहे असे जाणवते. दलितांच्या वतीने आक्रमक, कट्टर, संकुचित जमातवादी राजकारणाचे त्यांना हत्यार बनविले गेल्यापासून राष्ट्रपुरुष म्हणून त्यांना प्राप्त होत चाललेले स्थान परत डळमळित झाले आहे.

– ६ –

या पार्श्वभूमीवर रमाबाई आंबेडकरनगरातील पुतळ्याच्या विटंबनेच्या कृत्यानंतरच्या घटनाचक्राकडे पाहणे उद्बोधक ठरेल.

चपलांचा हार एका व्यक्तीने, स्वतःच्या इच्छेने वा कोणाच्या सांगण्यावरून, बाबासाहेबांच्या पुतळ्याला घातल्यावर, श्रद्धावानांच्या दृष्टीने, ज्या व्यक्तीचा पुतळा होता त्या बाबासाहेबांची अप्रतिष्ठा झाली ही गोष्ट निःसंशय. मात्र ही शक्यताही

आपण विचारात घ्यायला हवी की, हे कृत्य केले असता कोणता समूह कोणाविरुद्ध नि कोणत्या स्वरूपाची कृती करील, तिच्यामधून घटनांची व परिणामांची कोणती साखळी निर्माण होईल याची चांगली कल्पना असल्याने, प्रत्यक्षात घडलेल्या दंगलीसारखी दंगल घडून यावी/येईल या अपेक्षेने, एक जीवघेणी गंमत म्हणून वा एक ठरवून टाकलेला डाव म्हणून ही कृती केली असेल. अशा विकृत हेतूने मशिदीत डुक्कर मारून टाकणे वा गणपतीसमोर काही घाण आणून टाकणे असे प्रकार अधूनमधून घडत असतात. प्रक्षुब्ध होऊन प्रतिक्रिया न देण्याचे ठरवून जेव्हा स्थानिक समाजधुरीण वा शासनाचे प्रतिनिधी अशी कृती हाताळतात, तेव्हा पुढचे घटनाचक्र फिरू लागत नाही; समाजजीवन सुरळीत चालू राहते. धर्मस्थळ वा मूर्ती वा पुतळा यांचे शुद्धीकरण करून घेऊन विटंबना दूर केली जाते. फजिती ही कृती करणाऱ्या व्यक्तीची वा गटाची होते.

व्यक्ती वा गट यांच्या उच्छृंखल, बेजबाबदार कृतीने विटंबना होण्याइतके धर्मस्थळ वा मूर्ती वा पुतळा ज्या व्यक्तीचा आहे ती व्यक्ती क्षुद्र नाही; अशा कृतींची तुच्छभावाने उपेक्षा करणे हा अशा समाजकंटकांना त्यांचे योग्य स्थान दाखवून देण्याचा चोख मार्ग आहे, ही समज स्थानिक पुढाऱ्यांना असते असेही वेळप्रसंगी दिसून आलेले आहे. पण ही समंजस वृत्ती वरचढ ठरण्यासाठी, सर्व संबंधित पुढाऱ्यांना एकत्र आणणे, त्यांना विश्वासात घेऊन सहमती घडवून आणणे, व हे सर्व वेळ न घालविता चटकन घडवून आणणे याला फार महत्त्व असते. वेळीच हे सर्व घडून येण्यासाठी पोलीस यंत्रणा, प्रशासन यंत्रणा व स्थानिक पुढारी यांच्यात संवाद असावा लागतो. आताआतापर्यंत तरी असा संवाद आढळत असे. सर्व पक्षांमधील स्थानिक पुढारीही, एकमेकांविरुद्ध बाहेर आगपाखड करीत असले तरी, मध्यस्थांमार्फत एकमेकांच्या संपर्कात असत.

या प्रकारच्या हालचाली पुरेशा वेगाने घाटकोपर भागात ११ जुलै रोजी घडल्या नसल्या तर त्याची तीन कारणे संभवतात- (१) स्थानिक पोलीस व प्रशासन या दोन्ही यंत्रणा सुस्त व बेपर्वा राहिल्या व ज्या वरिष्ठ पातळीवरून हालचाली होतात तेथवर संदेश पोचवले नाहीत. स्थानिक पुढारीही सक्रिय झाले नाहीत. तेही त्यांच्या पक्षाच्या/गटाच्या वरिष्ठ पातळीपर्यंत पोचले नाहीत. (२) युती सरकार आल्यानंतरच्या काळात राज्यकर्ते पक्ष आणि पोलीस व प्रशासनयंत्रणा यांची समीकरणे नव्या पायावर प्रस्थापित झाली आहेत. अन्य पक्षांच्या, विशेषतः दलितांच्या, बाबतीत कठोरपणे 'कायदा व सुव्यवस्था' प्रस्थापित करण्याच्या बाबतीत दंडशक्तीचा मुक्त वापर करण्याची मोकळीक मिळाली आहे. त्यामुळे 'धडा शिकविण्याची संधी' म्हणून याकडे पाहिले गेले. (३) युती सरकारविरुद्ध वातावरण पेटविण्याच्या दृष्टीने ही एक चांगली संधी चालून आली आहे, तेव्हा प्रकरण पेटवायचे असेच विरोधी पक्षांतील पुढाऱ्यांनी ठरविले. यातली कोणती कारणे, एक वा अनेक, कार्यरत होती त्याचा शोध न्यायालयीन चौकशी घेईल अशी आशा बाळगू या.

मुंबईसारख्या महानगरांमध्ये लोक रोजच्या जगण्यातल्या अडचणी, त्रास, अवमान, कंटाळवाणेपणा, पोकळपणा यांनी इतके कावलेले असतात की, कायदा हाती घ्यायला लहानसेही निमित्त पुरते; लोक निमित्ताला टपलेलेच असतात, हे म्हणणे खोटे नाही. आणि तरीही उपनगरी रेल्वेच्या स्टेशनवरचा जमाव आणि वस्ती यात मोठे अंतर आहे. महानगरांमधील नेहमीच्या जमावांचीही एक अंतर्गत बांधणी व रचना असते. मुद्दा असा की, 'प्रक्षुब्ध जनसामान्यांचा स्वाभाविक उद्रेक' असे वर्णन ज्या वर्तनाचे सोयीने केले जाते – कारण, मग कोणाची जबाबदारी राहात नाही – ते वर्तनही खरे तर एक कृती असते. दलित समाज, विशेषतः युवक, इतका जागृत, संवेदनशील व क्रियाशील आहे की, तो बाबासाहेबांच्या पुतळ्याची विटंबना निमूटपणे सहन न करता संताप/प्रक्षोभ प्रकट करणारी कृती करतो, असे एरवी गौरवाने म्हटलेही जाते, व याचे श्रेयही नेते घेत असतात. तेव्हा, परवाच्या दंगलीकडेही कृती म्हणून पाहणेच योग्य होईल.

आग जशी काही काळानंतर विझते तसा ह्या जमावाचाही प्रक्षोभ मावळला असता; मधल्या काळातली जाळपोळ, नासधूस व इतरही जे जे घडले असते ते ते घडू द्यायला हवे होते; आंबेडकरांच्या पुतळ्याची विटंबना जर झाली तर एवढी किंमत समाजाने चुकविलीच पाहिजे, अशी एक भूमिका घेतली जाऊ शकते. सुदैवाने, सामान्यतः ती कोणी घेत नाही. कारण, अशा 'ठिणग्यां'मधून किती मोठे वणवे पेटू व पसरू शकतात याचा काही अनुभव आपणास आहे. १९९२-९३ च्या मुंबईतल्याच दंगली आठवा. कृती करण्यास प्रोत्साहन देणाऱ्या, कृतीचे समर्थन करणाऱ्या नेत्यांचीही पोलिसांनी दंगल आटोक्यात आणावी ही अपेक्षा, नव्हे मागणी असते. (पोलिसांवर हे काम टाकण्यात राजकारणी सोयही असते. पोलिसी उपाय हा परत एक वाद उपस्थित

करण्याचा, प्रक्षोभ निर्माण करावयाचा मुद्दा ठरविता येतो.) परवाच्या घटनेच्या प्रसंगी पोलिसांनी केलेला गोळीबार असमर्थनीय म्हणावा इतका अतिरेकी होता असेच मत बनते; पण, हे म्हणून झाल्यावर, असेही विचारायला हवे की, (१) सौम्य उपायांच्या मर्यादेत पोलिस राहिले असते आणि अनेक पटींनी जास्त विध्वंस झाला असता, गॅस भरलेल्या टँकरच्या पेटण्याने वस्तीतल्या लोकांचे व इतरांचेही जास्त संख्येने प्राण गेले असते, तर त्याची जबाबदारी आपण घेणार होतो का? (२) दंगल माजविल्यावर तिला आटोक्यात आणण्याची जबाबदारी आपणही जर पोलिसांवरच टाकत असलो, तर मग पोलिसांच्या कृतीने जी नासधूस, शारीर व मानसिक आघात (बेछूट लाठीमारामुळे) वा प्राणहानी होते तिचीही जबाबदारी अंशतः आपलीच नसते काय? (३) चपलांचा हार घालणाऱ्या व्यक्तीने वा गटाने केलेली विटंबना एकपट मानली तर, वैयक्तिक वा सार्वजनिक मालमत्तेची नासधूस, दगडफेक/जाळपोळ यांत माणसांना झालेली इजा, शारीर-मानसिक आघात, आणि पोलिसी कृतीत ज्यांचे बळी पडले ते या सगळ्यांमधून पुतळा ज्या व्यक्तीचा होता त्याचा गौरव झाला की, अनेक पटींनी जास्त विटंबनाच झाली?

आंबेडकरांची शिकवण होती की, दलितांनी सत्तावान व्हावे; सत्ताधारी बनण्यासाठी राजकारण करावे. ही गोष्ट बरोबर आहे. शक्ती-प्रदर्शन, थोडी दांडगाई त्यांच्या राजकारणाचा एक भाग होती, असेही म्हणण्यास जागा आहे. पण प्रतिपक्षीयाशी, उघड आव्हान देऊन, आमनेसामने झुंज देण्यात त्यांनी मर्दपणा मानला असता. माणसाचे दैवतीकरण करून, त्याचेच एक साधन बनवून, व्यक्तीचा बडेजाव माजविणारे, त्या दैवत व्यक्तीच्या आडून केले जाणारे राजकारण ही गोष्ट त्यांना तिरस्करणीय वाटत होती. गांधींना बहाल केलेले 'महात्मा'पण, आणि काँग्रेसवाल्यांचे गांधीकेंद्री राजकारण यांचा त्यांनी आयुष्यभर उपहास केला. शिवसेना-भाजप यांच्या महाराष्ट्रातील युती सरकारला अडचणीत आणण्यासाठी आपल्या पुतळ्याला केंद्र करून चालणारे राजकारण ही त्यांना स्वतःची विटंबनाच वाटली असती. एक तर, पुतळे उभारत जाण्यालाच त्यांनी आक्षेप घेतला असता; पण, राखण करता येत नसताना वा करण्याची तयारी नसताना पुतळा उभारणे हा त्या व्यक्तीचा अनादर करण्याचाच प्रकार आहे, असे ते नक्कीच म्हणाले असते. दलितांच्या पदरात काही गोष्टी टाकण्याच्या विशिष्ट संदर्भात त्यांनी राज्यसत्तावादी (Statist) भूमिका मांडलेली असली तरी, आंबेडकर हे हाडाचे लिबरल व लोकशाहीवादी होते. आपल्या पुतळ्याला कोणी चपलांचा हार घातला म्हणून जमावकृत दंगल या स्वरूपाची कृती आपले अनुयायी करतात यांचा त्यांना विषाद वाटला असता. विशेषतः, भारतीय राज्यघटनेच्या रूपाने एक अत्यंत प्रभावी असे हत्यार हाती देण्याचे कार्य त्यांनी केलेले असताना तर खासच.

– ७ –

आंबेडकरांचा समावेश पहिल्या 'राष्ट्रीय' मंत्रिमंडळात करणे, त्यांना कायदामंत्री करणे, घटनेचा मसुदा तयार करणाऱ्या समितीचे अध्यक्षपद त्यांना देणे यासाठी त्यावेळच्या वरिष्ठतम काँग्रेस नेतृत्वाला राष्ट्रहितासाठी एक प्रौढ, परिपक्व जाण आत्मसात करावी लागली. भारत एक राष्ट्र म्हणून उभे राहावयाचे, समर्थ बनावयाचे असेल तर, 'राष्ट्रीय' चौकटीत आंबेडकरांचे स्थान त्यांना द्यायलाच हवे, ही ती जाण. नंतरच्या काळात इतर पुष्कळ घडामोडी झाल्या. आंबेडकर परत कट्टर विरोधक बनले. त्यांनी हिंदू धर्मही त्यागला. पण काँग्रेसच्या नेतृत्वाने त्यांना बेदखल करून आंबेडकरांच्या जागी अन्य कोणाला राष्ट्रपुरुषाचे स्थान दिले नाही.

राष्ट्रपुरुष म्हणून बाबासाहेबांचे स्थान कायम राखणे, ते धुपून जाणार नाही तर त्याची पुष्टीच होईल हे पाहणे ही आंबेडकरांचा वारसा सांगणाऱ्या दलित राजकीय पक्ष, संघटना व चळवळी यांचीही जबाबदारी आहे. त्यांनी 'आंबेडकरवाद' या विचारसरणीचा त्याग करावा असे सुचवावयाचे नाही. ('आंबेडकरवाद' सतत कालानुरूप बदलत-सुधारत राहण्याचे काम करावे लागेल, ही गोष्ट वेगळी.) आंबेडकर हे त्यांनी आपले प्रेरणास्थानही मानावे याला आक्षेप नाही. त्याच वेळी, त्यांची राष्ट्रपुरुषांमधील गणना महत्त्वाची आहे, ती आपल्याही दृष्टीने महत्त्वाची आहे, हे ओळखून ती मान्यता जपली पाहिजे.

का? तर दोन कारणांसाठी. फक्त स्वतःला मिळू शकणाऱ्या मते/जागा यांच्या जोरावर दलितांना सत्ताधारी बनता येणार नाही. इतर अनेकांना आपलेसे करावे लागेल. 'उच्चवर्णीय हिंदू' समाजाला एकाकी पाडून सत्ताधारी व्हायची रणनीती अंगिकारिली तरी, ती यशस्वी होण्यासाठी कितीएकांशी हातमिळवणी नेहमीच करावी लागेल त्याचा हिशेब मांडा. या सर्वांना

तरी आंबेडकर आदरणीय राष्ट्रपुरुष वाटायला हवेत. दुसरे कारण असे की, भारताचे ऐक्य बिघडवायचेच तेवढे उद्दिष्ट असेल तर, इतर कोणी आंबेडकरांविषयी कोणत्या भावना बाळगेल याची पर्वा न करता, त्यांचे दैवत बनवून त्यांना राजकारणात रावळून घेत राहता येईलही. (तेही भविष्यात फार काळ जमणार नाही असे दिसते.) पण सत्ताधारी म्हणून राज्य चालविण्यात सहभागी होण्यासाठीही भारत हे एक राष्ट्र म्हणून सुदृढपणे उभे राहणे ही एक पूर्वशर्त आहे. आणि परस्परांचा स्वीकार व ऐक्यभावना नसेल तर राष्ट्र उभे राहात नाही याचे भान असेल, तर मग आंबेडकरांचे राष्ट्रपुरुषत्व हे आपल्या राजकारणाने धोक्यात न आणण्याचे दूरदृष्ट्या महत्त्व कळायला हरकत नाही.

राष्ट्रपुरुष म्हणून स्थान प्राप्त झालेल्या व्यक्तींना त्या त्या वेळच्या सत्तेच्या राजकारणाच्या आखाड्यात न उतरविण्याचे पथ्य सांभाळणे जरुरीचे आहे. बाबासाहेबांच्या विभूतिमत्त्वाविषयी समाजामध्ये आज जेवढा आदरभाव आहे, त्यांना आज जी स्वीकृती आहे त्यापेक्षा आदरभाव व स्वीकृती जास्त व्यापक व सार्वत्रिक व्हावी, ती स्थिर व दृढ व्हावी याचे महत्त्व आंबेडकरवादी दलित नेत्यांनी जाणणे अगत्याचे आहे. ही प्रक्रिया अधिक गतिमान व सखोल करण्यासाठी ज्या वेगवेगळ्या गोष्टी करावयाच्या त्यांपैकीची एक पुढील गोष्ट असेल. जाहीरपणे समोर येऊन कोणी पुतळ्याची विटंबना करील, तर त्याला शांतताभंग करण्याबद्दल वा शांतता व सुव्यवस्था धोक्यात आणण्याबद्दल शासन व्हावे यासाठी शांततापूर्ण कृती जरूर करावी. यासाठी समाजामधून व्यापक पाठिंबाच दलित संघटना, चळवळी व पक्ष यांना मिळेल. पण जेथे अनामिक व्यक्ती असा पोरखेळ करील तेथे, त्या व्यक्तीचा छडा लावण्याची शर्थ जरूर करावी, पण दंगल न करून अशा व्यक्तीचा हेतू सफल होऊ न देण्याची कृती करण्याची भूमिका घ्यावी. या कृतीद्वारा समाजावर जो विश्वास प्रकट होईल त्यामधून दलित राजकीय नेतृत्वाविषयीचा आदरही वाढेलच.

आपल्या आजच्या राजकारणी डावपेचात्मक कृतींमध्ये व स्पर्धा-कलह यांमध्ये दिवंगत नेत्यांच्या प्रतिमांचे भांडवल न करण्यामधूनच त्यांचा खरा मान आपण राखू व इतरांनाही त्यांचा योग्य गौरव करण्यास प्रवृत्त करू.

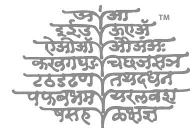
वसंत पळशीकर



२. साने गुरुजींचा वारसा (पुस्ती)

*नवभारत*च्या (मे-जून १९९७) संपादकीयामध्ये – *सानेगुरुजींचा वारसा* – श्री. ग.वा. ऊर्फ दादासाहेब मावळंकर यांनी साने गुरुजींच्या उपोषणाची यशस्वी सांगता होण्यामध्ये जी महत्त्वपूर्ण भूमिका पार पाडली तिच्यासंबंधी लिहिले होते. १० मे १९९७ रोजी पंढरपुर येथे जो कार्यक्रम झाला त्याप्रसंगी सुधा बोडा – गुरुजींनी त्यांची 'सुंदर पत्रे' ज्या 'प्रिय सुधा'स लिहिली त्या – यांनी संकलित केलेले *साने गुरुजींचा पंढरपुर मंदिर प्रवेश लढा** हे पुस्तक प्रसिद्ध झाले आहे. श्री. दादासाहेब मावळंकर यांच्या *संस्मरणी* या पुस्तकातील काही भाग, रोजनिशीमधील काही पाने त्यात समाविष्ट केली आहेत. साने गुरुजींचे उपोषण यशस्वी व्हावे यासाठी दादासाहेबांनी पंढरपुरला जाऊन जातीने लक्ष घालावे अशी सूचना महात्मा गांधींनी केली नव्हती ही गोष्ट त्या पुस्तकावरून स्पष्ट होते. प्रा. ग.प्र. प्रधान यांनीही आमची चूक ध्यानात आणून दिली. पंढरपुरला जाण्याचा त्यांचा कार्यक्रम आधीच ठरला होता. गुरुजी उपोषणाला बसले आहेत म्हटल्यावर, साहजिकच त्यांनी त्यात लक्ष घातले. गांधींनी, त्यांचे प्रतिकूल मत व्यक्त करून, उपवास सोडण्याबद्दल गुरुजींना जवळजवळ आदेशच दिला होता. केवळ लोकापवादाला भिऊन गुरुजी उपोषण करीत आहेत असा गांधींचा समज झाला होता, आणि त्यामुळे त्यांची प्रतिक्रिया जास्तच तीव्र झाली होती. त्यांच्या तारेमुळे बडवे मंडळी जास्त ताणून धरण्याकडे झुकली होती – गांधी आपल्या बाजूने व गुरुजींच्या विरोधात आहेत अशी त्यांची समजूत झालेली होती. या कारणाने, गांधींचा गैरसमज दूर करून त्यांचे मन अनुकूल करून घेण्यास असलेले महत्त्व दादासाहेबांनी ओळखले, आणि त्यांना स्वतःचा अभिप्राय सविस्तरपणे कळविला. गांधींचा गैरसमज दूर करण्यासाठी त्यांच्या भेटीला श्री. अण्णासाहेब सहस्रबुद्धे, श्री. हरिभाऊ फाटक गेले होतेच. पण हरिजन सेवक संघाचे प्रांतिक अध्यक्ष श्री. काकासाहेब बर्वे यांचा गुरुजींच्या कृतीला असलेला पूर्ण पाठिंबा, दादासाहेबांचा अनुकूल अभिप्राय यांचा गांधींवर प्रभाव पडला

* प्रकाशक : सुधा बोडा, बडोदे, १९९७. प्रमुख वितरक : ग्रंथाली, मुंबई. रु. ९०.००





यात शंका उरत नाही. साने गुरुजींच्या पत्रानेही गांधींच्या हृदयाला स्पर्श केला. मग गांधींचे वजन गुरुजींचे उपोषण यशस्वी व्हावे या बाजूने पारड्यात पडले. गांधींनी पूर्ण विश्वासाने दादासाहेबांच्या हाती सूत्रे सोपविली व लक्ष घालण्याची विनंती केली. आपला पक्ष कमजोर झाला आहे याचे भान बडव्यांनाही आले. प्रस्तुत पुस्तकात संकलित केलेल्या पत्रव्यवहारावरून आणखीही एक स्पष्ट होते. मुंबई प्रांतातले काँग्रेसचे मंत्रिमंडळ वा श्री. शंकरराव देव यांच्यासारखे काँग्रेस संघटनेचे अधिकृत वरिष्ठ नेतृत्व पूर्णपणे बाजूला पडले. गांधींनी एकदा गुरुजींची बाजू घेतली म्हटल्यावर या मंडळींनीही आपली पायरी ओळखली.

काँग्रेसमधील समाजवादी मंडळींचा प्रभाव, त्यांचे काँग्रेसमधील वजन कसे कमी होईल याची चिंता काँग्रेसमधील एका गटाला होती. गांधींचा गैरसमज होण्यात या गटाचा हात होता, हे उघड होते. गांधींचा विरोध मात्र समाजवादी मंडळींना विरोध करावयाचा या भूमिकेमधून नव्हता. वस्तुतः प्राणांतिक उपोषण करण्याची गरज उरलेली नाही असे मत असतानाही, श्रेय प्राप्त करण्यासाठी गुरुजी उपोषणाला प्रवृत्त झाले आहेत असा आरंभी गांधींचा समज करून दिला गेला. नंतर, लोक टीका करतील या कारणाने केवळ उपोषण करायला बसलेत असे सांगितले गेल्याने गांधींचे मत आणखीच प्रतिकूल झाले. या पार्श्वभूमीवर, मावळंकरांसारख्या विश्वासातील व्यक्तीचे मत अगदी वेगळे पडणे, काकासाहेब वर्वे यांचेही मत त्याला दुजोरा देणारे असणे याचे विशेष महत्त्व होते. गांधींचे मत स्पष्टपणे प्रतिकूल असतानाही या दोघांनी आपला वेगळा अभिप्राय नोंदविला, गांधींच्या विरोधात जाऊन उपोषणाचे समर्थन करण्याची भूमिका निःसंदिग्धपणे घेतली, आणि मग गांधींनीही आपली चूक उमगल्यावर भूमिका वदलली या तिन्ही गोष्टी गांधींचे व्यक्तिमत्त्व, त्यांच्या सहकाऱ्यांचे चारित्र्य आणि गांधी व त्यांचे शिष्य-सहकारी यांचे संबंध यांच्यावर चांगला प्रकाश टाकतात. गांधींविषयी कमालीचा पूज्यभाव वाळगणाऱ्याच या सर्व व्यक्ती – साने गुरुजी, काकासाहेब वर्वे, दादासाहेब मावळंकर – पण स्वतःला उमगलेल्या सत्यावर दृढ राहण्याची शिकवण पाळणे ही गांधींविषयीचा पूज्यभाव प्रकट करण्याची खरी रीत आहे हे त्यांनी जाणले. आणि गांधीही शिष्यांनी घेतलेल्या परीक्षेला उतरले. नेता आणि अनुयायी यांचे संबंध कसे असावेत, आत्मनिष्ठा व तत्त्वनिष्ठा यांना अनुसरून वागणे कसे असते, नेता व अनुयायी हे सत्यासमोर समान दर्जाचेच कसे असतात याचा वस्तुपाठच आपणांस येथे अनुभवण्यास मिळतो.

श्री. दादासाहेब मावळंकर यांचे सारेच वर्तन नमुनेदार घडले. गुरुजी उपोषण करणार आहेत हे कळल्यावर, राजकीय पुढाऱ्याला शोभेल अशा प्रकारे, वा सुखवस्तू मध्यमवर्गीय मानसिकतेला अनुसरून, 'नकोच आता पंढरपुरला जायला' असे ते म्हणू शकले असते. तसे तर त्यांनी काही केले नाहीच; पण, मी एक खाजगी व्यक्ती म्हणून, कौटुंबिक कार्यक्रमाचा भाग म्हणून आलोय, अशी सोईस्कर भूमिकाही त्यांनी घेतली नाही, की बडवेमंडळी सत्कार करायला पुढे आली म्हटल्यावर हुरळून गेले नाहीत, की गांधींच्या प्रतिकूल अभिप्रायाचे पांघरूण वापरून मौन धारण केले नाही. गुरुजींविषयीचा व्यक्तिगत जिव्हाळा तर त्यांच्या वागण्यामधून प्रकट झालेला दिसतोच; पण, त्याही पलीकडे, या प्रसंगी आपले कर्तव्य कोणते याचेही स्पष्ट भान त्यांच्या ठायी होते असे दिसते. साने गुरुजींचे उपोषण शुद्ध भावनेपोटी आहे, त्यात सवंग वैयक्तिक व राजकीय हेतू नाहीत याची खात्री पटल्यावर स्वतःची शक्ती, बुद्धी पूर्णपणे कामी लावण्याचा त्यांचा निर्णय तत्क्षणी झाला. या मुद्यावरून त्यांनी गांधींचा सल्ला मागितला नाही, हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. हीच स्व-तंत्रता श्री. काकासाहेब बर्वे यांच्या ठायीही दिसून येते. दुय्यम-तिय्यम श्रेणीच्या कार्यकर्त्यांचीही नैतिक उंची, स्वतंत्र बाणा, पण त्याच वेळी आढ्यतेचा पूर्ण अभाव ही वैशिष्ट्ये मनावर ठसल्याशिवाय राहत नाहीत.

'सत्य-असत्यास मन ग्वाही' करून गुरुजींनी गांधींना जे पत्र लिहिले ते आपल्याला आवडल्याचे गांधींनी गुरुजींना कळवले. ११ मे रोजी केलेली ही तार गुरुजींच्या हाती पडली असेल तेव्हा गुरुजींना किती धन्य वाटले असेल! याच तारेत गांधींनी, गुरुजींचे उद्दिष्ट सफल झाल्याबद्दल ईश्वराचे आभार मानले होते. स्वतःच्या प्रतिकूल अभिप्रायामुळे, मंदिर खुले होण्यामध्ये गांधीच आडवे आल्यासारखे झाले होते. मावळंकर-बर्वे यांच्या पत्रे व तारा यांमुळे याचे तीव्र भान गांधींना आले होते. त्यामुळे त्यांना चिंताही लागून राहिली होती. या गुंत्याची सोडवणूक होऊन, उशीर व्हायच्या आधी गुरुजी मान्य करू शकतील असा पर्याय निघाला व बडवे मंडळींचाही त्याला होकार मिळाला. हा योगायोग असा होता की, आपल्याला ईश्वरानेच वाचवले असे गांधींना वाटले असले तर ते समजू शकते.

वसंत पळशीकर





पोलिसांचे वर्तन, राजकीय नेतृत्वाची जबाबदारी आणि भारतीय लोकशाहीचे भवितव्य

लक्ष्मी जैन, वसंत पळशीकर

(पहिल्या भागात श्री. लक्ष्मी जैन यांच्या एका लेखाचा मराठी भावानुवाद सादर केला आहे. तो करीत असता त्यांचे सर्व महत्त्वाचे मुद्दे यथार्थ स्वरूपात मांडण्याची खबरदारी घेतली आहे. नंतर त्यांनी उपस्थित केलेल्या विषयावर श्री. वसंत पळशीकर यांनी टिप्पणी जोडली आहे. या वाद-संवादात इतरांनीही सहभागी व्हावे असे आवाहन आम्ही करीत आहोत. – *संपादक*)

काही माणसे प्रसिद्धीच्या व कीर्तीच्या झोतात कधीच चमकत नाहीत. एल.सी. (लक्ष्मी) जैन हे त्यांपैकी एक आहेत. त्यांच्या तरुणपणी, १९५० च्या आसपास, फरीदाबाद गावी निर्वासितांचे पुनर्वसन करण्याच्या प्रकल्पात त्यांनी काम केले. पुढे काही वर्षे, स्वातंत्र्यपूर्व काळातील समाजवादी, स्त्री-चळवळीतील ज्येष्ठ कार्यकर्त्या कमलादेवी चट्टोपाध्याय यांच्या समवेत सहकारी पतपुरवठा, हस्तोद्योगांचे संवर्धन इत्यादी स्वरूपाच्या विधायक कार्यात त्यांचा सहभाग होता. उद्योजक व्यक्तींना उद्योग उभारण्याच्या कामी मार्गदर्शन व सल्ला देण्याचा व्यवसाय जैन यांनी अनेक वर्षे केला. अलीकडे, विश्वनाथ प्रताप सिंग पंतप्रधान असतानाच्या काळात, ते योजना आयोगाचे सभासद होते. या सर्व काळात देशात जे जे काही घडत होते त्याकडे त्यांचे बारीक लक्ष होतेच आणि त्यांचे चिंतन अखंड चाललेले होते. ते आजही चालूच आहे. विविध क्षेत्रांतील विधायक कार्याचा त्यांचा अनुभव दांडगा आहे. ते कोणत्याही विचारसरणीला ('इझम्'ला) बांधील नाहीत. मूल्यनिष्ठा, विचार व वळणे यांबाबतीत गांधीजींशी त्यांचे सर्वात जास्त जवळचे नाते जुळते. त्यांनी आजवर मोजकेच लेखन केले आहे. जो विषय ते निवडतात त्याची आकडेवारीसह त्यांना व्यवस्थित माहिती असते व त्यावर त्यांनी खोलवर विचार केलेला असतो. आणि तो नेटकेपणाने मांडण्याचे कौशल्यही त्यांच्यापाशी असल्याचे आढळते.

अलीकडे त्यांचा 'पोलिसिंग थि पोलीस' या मथळ्याचा छोटा लेख दै. टाइम्स ऑफ इंडियामध्ये (१२-६-९७) प्रसिद्ध झाला आहे. या लेखात त्यांनी एक महत्त्वाचा मुद्दा मांडला आहे. पोलीस व सैन्य या शासनाच्या दोन यंत्रणा विशिष्ट कामांसाठी वाळगलेल्या असतात. 'कायदा व सुव्यवस्था' राखण्यासाठी पोलीस असतात, तर परचक्रांपासून रक्षण करण्याचे काम सैन्याचे असते. कायद्यानुसार जे वर्तन बेकायदेशीर व गुन्हेगारीच्या स्वरूपाचे ठरेल त्याला प्रतिबंध करणे, असे वर्तन करणाऱ्याचा तपास करून त्यास अटक करून रीतसर खटला भरणे, अशा प्रकारची कामे पोलिसांनी दक्षतेने, चोखपणे करावीत ही अपेक्षा असते. अलीकडच्या अनेक वर्षांमध्ये पोलीसदलांचा वापर राज्यकर्ते राजकीय स्वरूपाची कार्ये पार पाडण्यासाठी, वा राजकारणातून उद्भवणाऱ्या, कायदा व सुव्यवस्था यांचा भंग करणाऱ्या घटनांवर नियंत्रण प्रस्थापित करण्यासाठी करू लागले आहेत. यातून निर्माण होणाऱ्या मुद्द्यांचा विचार करण्यासाठी लक्ष्मी जैन यांनी विचारांना चालना देणारा लेख लिहिला आहे.

– २ –

आरंभाला त्यांनी दोन-तीन जुने दाखले दिले आहेत. १९४६-४७ साली अहमदाबादमध्ये जातीय दंगल उसळली असताना, त्या वेळच्या मुंबई इलाख्याचे गृहमंत्री श्री. मोरारजी देसाई दंगलीच्या जागी जाण्यापूर्वी गांधींचा सल्ला घेण्यासाठी आले. "पोलीस व सैन्यदल यांचे संरक्षण न घेता, केवळ एका ईश्वराच्या संरक्षक वरदहस्ताची अपेक्षा ठेवून, दंगलीचा वणवा विझविण्यासाठी जा", असा सल्ला गांधींनी मोरारजीभाईंना दिला, असे जैन नमूद करतात. १९३१ साली कानपूर येथे हिंदू-मुस्लिम दंगल उसळली, तेव्हा शांतता प्रस्थापित करण्याच्या प्रयत्नात राष्ट्रवादी 'प्रताप' दैनिकाचे तरुण संपादक गणेश शंकर विद्यार्थी यांनी ज्याप्रमाणे स्वतःची आहुती दिली तसे जरूर पडली तर तुम्हीही करा, असेही गांधी मोरारजीभाईंना म्हणाले. पण हा सल्ला शास्त्याची भूमिका अंगिकारलेल्या

अनुक्रमणिका

मोरारजींच्या पचनी पडला नाही. त्यांनी पोलिसांना वणवा विझविण्याच्या कामगिरीवर पाठविले आणि, प्रसंगच तसा गुदरला तर, पोलिसांची आहुती देण्याची गोष्ट केली. दंगल ही राजकीय घडामोड होती; काँग्रेसला दिलेले ते एक आव्हान होते. या कारणासाठी, दंगलीकडे 'कायदा व सुव्यवस्थे'चा मामला म्हणून बघून पोलिसांची योजना करणे अयोग्य आहे; हे आव्हान काँग्रेसचे नेते म्हणून मोरारजीभाईंनी आपल्या पक्षाच्या कार्यकर्त्यांसह झेलले पाहिजे, असे गांधींचे म्हणणे.

सप्टेंबर १९४६ मध्ये केंद्रात काँग्रेसचे हंगामी मंत्रिमंडळ अधिकारावर आले. "कोणत्याही परिस्थितीत ब्रिटिश सैन्याचा, मग सैनिकांच्या कातडीचा रंग काळा असो की गोरा, वापर करावयाचा नाही असा नवीन मंत्रिमंडळाने निर्णय करावा; अगदी त्यांनी प्रशिक्षित केलेल्या पोलिसांचीही मदत घेऊ नये", असा आग्रह गांधींनी धरला. आपल्या या आग्रहाचे स्पष्टीकरण करीत गांधींनी म्हटले, "ते आपले शत्रू आहेत असे नाही; पण आजवर पोलिसांचा वापर लोकांना आधार देण्यासाठी, मदत करण्यासाठी न केला जाता, त्यांच्या मानेवरील परकीय राज्याचे जू त्यांनी बाजूला करण्याची हिंमत दाखवू नये यासाठीच केला गेला आहे. आता पोलिसांचा वापर विधायक, रचनात्मक कार्य पार पाडण्यासाठी केला जावा. तसा तो आता यापुढे करता येईल." पण, जैन आपल्या लेखात सूचित करतात त्याप्रमाणे, असा निर्णय करण्याचे धार्ष्ट्य नेत्यांना झाले नाही. उलट, जैन यांनी आठवण करून दिली आहे त्याप्रमाणे, स्वातंत्र्यापूर्वीच्या त्या दिवसांतले लाहोरमधील भीषण हत्याकांड डोळ्यांनी पाहिल्यावर पंडितजी इतके काही हादरून गेले की, 'मार्शल लॉ' लागू करण्याविषयी व्हाइसरॉय व गव्हर्नर-जनरल लॉर्ड माऊंटबॅटन यांना त्यांनी आग्रहाची विनंती केली. ही मागणी 'बेजबाबदार' आहे असे म्हणून माऊंटबॅटन यांनी ती फेटाळली.

१९५३ साली प्रजा समाजवादी पक्षाचे सरकार केरळमध्ये अधिकारावर असतानाच्या घटनेची आठवण लक्ष्मी जैन यांनी करून दिली आहे. एका राजकीय मोर्चावर पोलिसांनी केलेल्या गोळीबारात तेथे चौघांचा बळी पडला तेव्हा प्रसोपाचे सरचिटणीस राम मनोहर लोहिया अलाहाबाद येथे तुरुंगांत होते. मुख्यमंत्री पट्टम थाणू पिळै यांना तार करून लोहियांनी सुचवले की, जे घडले त्याची नैतिक जबाबदारी स्वीकारून त्यांनी राजीनामा द्यावा. हा सल्ला दिल्याबद्दल समाजवादी पुढाऱ्यांपैकी अनेकांनी लोहियांवर टीका केली; पण अशा निदर्शनांना तोंड देणे, त्यांचा आघात सोसणे ही राजकीय नेतृत्वाची जबाबदारी आहे, आणि लोकांवर पोलिसांना सोडून आपण नामानिराळे होणे यात नेत्यांचा बेजबाबदारपणा आहे, या आपल्या तात्त्विक भूमिकेवर लोहिया दृढ राहिले. परिणामी प्रसोपामध्ये फूट पडली.

जैन पुढे असे म्हणतात की, तरीदेखील, इंदिरा गांधींनी आणीबाणी लादली तेथपर्यंतच्या काळात पोलिसांचा वापर विशिष्ट प्रसंगीच करण्याचे पथ्य बऱ्यापैकी पाळले गेले. हा वापर योग्य होताच असा याचा अर्थ नाही; पण तो सरसकट नव्हता. आणीबाणीच्या काळात पोलिस यंत्रणेला हाताशी धरूनच त्यांनी राज्य केले. पोलिसांना मध्यवर्ती स्थान दिले. कोऱ्या पकड वॉरंटांवर दंडाधिकाऱ्यांना सह्या करायला लावून ती पोलिस अधिकाऱ्यांच्या हवाली करण्याची प्रथा त्या काळात पडली. ही फार घातक गोष्ट होती. मुलकी प्रशासनाचा अधिकार मान्य करायचा, त्याचा आदर करावयाचा हा त्यावेळपावेतो पोलिसांच्या प्रशिक्षणाचा भाग होता; पण 'कायद्याच्या राज्या'ची चौकट सोडून, ती धाब्यावर बसवून आपली लहर लागेल त्या व्यक्तींना पकडण्याची सत्ता त्या काळात पोलीस अधिकाऱ्यांनी प्रथमतः चाखली.

या टप्प्यावर लक्ष्मी जैन लिहितात, "प्रक्षुब्ध नागरिक समूहांशी राजकीय संवाद/वाटाघाटीद्वारा नाही तर लाठ्या-काठ्यांद्वारे वा त्याहीपेक्षा अधिक हिंस्र साधनांनिशी मुकावला करावयाचा असे जर तुमचे ठरलेच असेल, तर पोलीस हेच त्यासाठीचे हत्यार आहे." "अविचारी, मठ्ठ, आडमुठे, हिंस्र, पाशवी, क्रूर अशा शब्दांमध्ये पुष्कळदा पोलिसांची संभावना केली जाते," असे म्हणून जैन पुढे म्हणतात, "पण, लोकशाहीमध्ये, पोलीस हे राज्यसत्तेच्या हातातले हत्यार असते. मुलकी प्रशासनाने आदेश दिल्याखेरीज स्वतःहोऊन ही यंत्रणा कृती करू शकत नाही. मुलकी प्रशासन याचा अर्थ नोकरशहा नव्हे, तर केंद्र व राज्य सरकारांमध्ये मंत्रिपदे भूषविणारे लोकप्रतिनिधी होत. आता, लोकांच्या नाडीवर यांची बोटे आहेत, लोकांशी यांची जवळीक आहे, लोकांविषयी यांना जिव्हाळा आहे असे ज्यांच्याविषयी गृहीत धरले जाते त्या प्रतिष्ठित राजकीय पक्षांचे प्रतिनिधित्व हे मंत्रिगण करीत असतात."

मामला राजकीय असतो. वेळीच त्याची दखल घेऊन, तत्त्वनिष्ठ व समंजस भूमिका घेऊन, संवादाचा, सन्माननीय

तडजोडीच्या मार्गाने राजकीय नेतृत्व त्याची सोडवणूक करीत नाही. अशांती, दहशत, हिंसाचार या गोष्टींमुळे परिस्थिती हाताबाहेर गेली की, सत्ताधारी व विरोधीपक्षीय, सगळेच, पोलीस व सैन्यदले यांच्या हाती मामला सोपवून देतात. शेरास सवाशेर या न्यायाने यांनी जास्त दहशत निर्माण करून, हिंसाचार करून शांतता, कायदा व सुव्यवस्था प्रस्थापित केली की, एका बाजूला, आम्ही पोलीस अधिकाऱ्यांचा वा सैन्याधिकाऱ्यांचा मोठे देशभक्त म्हणून, मोठे संकट निवारले म्हणून गौरव करतो; त्याचवेळी, दुसऱ्या बाजूला, त्यांनी अतिरेक केला, मानवी हक्कांची पायमल्ली केली, अत्याचार केले असे आरोप ठेवायलाही आम्ही पुढे होतो. पण नवा कोणता मामला हाताबाहेर चालला वा गेला की, याच यंत्रणांना आम्ही पाचारण करतो. आमचे राजकीय नेते तत्त्वांना बांधिलकी मानीत नाहीत, आणि नेतृत्वासोबत जी जबाबदारी येते ती मानायला तयार नाहीत. हे जे खोलवर मुरलेले दुखणे आहे त्याकडे जैन लक्ष वेधतात.

गेल्या पन्नास वर्षांमध्ये पोलिसी बळाचा वेछूट वापर केल्याबद्दल सत्ता सोडण्याचा आदेश राजकीय पक्षांनी स्वतःच्या पक्षाच्या सरकारला दिल्याची किती उदाहरणे आहेत? मानवी हक्कांच्या संरक्षणासाठी कार्य करणाऱ्या संघटनांनी, पोलिसी अतिरेक व अत्याचारांसाठी राजकीय नेत्यांना सजा झाली पाहिजे, अशी मागणी केली आहे? पोलिसांच्या क्रौर्यावर, पाशवीपणावर सारे लक्ष केंद्रित केल्यामुळे काय झाले आहे, तर मूळ खोलवर चरत गेलेल्या दुखण्याकडे दुर्लक्ष झाले आहे. आपल्यावर होणाऱ्या संभाव्य खटल्याची मानहानी टाळण्यासाठी आत्महत्येचाच उपाय ज्यांच्याजवळ उरला ते पंजाबमधील अजितसिंग संधू हे वरिष्ठ पोलीस अधिकारी, त्यांचे उदाहरण घ्या. त्यांच्यावर केल्या गेलेल्या सर्व आरोपांच्या बाबतीत ते अपराधी होते हे शक्य आहे असे गृहीत धरूनही, त्यांच्यासारख्यांच्याकडून ज्या कृती घडल्या त्यांत त्यावेळच्या शासनाची वा भारताच्या राष्ट्रपतींच्या नावे राज्य करणाऱ्या राज्यपालांची पण काही भूमिका होती, तिचे काय? असे प्रश्न लक्ष्मी जैन उपस्थित करतात.

दुर्दैवाने, पोलीस अधिकारी, आणि एकंदरीतच पोलीस-यंत्रणा, अंतर्मुख होऊन विचार करण्याची क्षमता राखते असे आढळत नाही. पोलीस ही संस्थाच लोकशाही राज्यव्यवस्थेशी विसंगत आहे अशी गोष्ट नाही. पोलिसांनी बजावाव्यात अशा भूमिका आहेत. लोकशाही व्यवस्थेत पोलिसांनी त्यांचे कार्य कसे पार पाडावे, कोणती पथ्ये सांभाळावीत, कोणती काळजी घ्यावी, इत्यादींविषयी कायदेकानू व नियम असतात, निर्बंध असतात; ते अस्मानीसुलतानी गाजवू शकत नाहीत असा युक्तिवाद करून, पोलिसांच्या कारभारात हस्तक्षेप करू नये, त्या यंत्रणेच्या स्वायत्ततेचा आदर करावा, ('the doctrine of constabulary independence') अशी भूमिका घेतली जाते. या ब्रिटिश परंपरेचा उल्लेख करून जैन म्हणतात की, खुद्द इंग्लंडमध्येही पोलिसांच्यावर होणाऱ्या खर्चात व त्यांच्या संख्येत प्रचंड वाढ होऊनही गुन्हेगारीचे प्रमाण वाढत आहे. इतकेच नाही तर, पोलिसांच्या गैरवर्तणुकीमुळे न्याय पदरात पडत नाही अशी प्रकरणे आढळून आली आहेत. नियम, पथ्ये, निर्बंध ही पुस्तकात राहतात. प्रत्यक्ष वागणे दंडेलीचे व हडेलहप्पीचे असते. ब्रिटनला आपण अनेक बाबतीत आदर्श मानतो म्हणून जैन यांनी तेथे झालेल्या अलीकडील एका अभ्यासाचे वरील निष्कर्ष लेखात उद्धृत केले आहेत. भारतात तर परिस्थिती जास्तच वाईट आहे. जैन लिहितात, "अलीकडच्या काही वर्षांमध्ये भारतातही पोलीसदलाचा विस्तार प्रचंड झालेला आहे; पण पोलिसांवरील विश्वास याच काळात तितक्याच प्रमाणात धुपून गेलेला आहे आणि गुन्हेगारी तर अनिर्बंधपणे भरभराटत आहे."

"पण पोलीसयंत्रणेची वृत्ती व वळण बदलणे किंवा त्यांचे मनोधैर्य व कार्यनिष्ठा शबल होऊ नये म्हणून त्यांचे मनःस्वास्थ्य राखणे यासाठी राजकीय नेतृत्वाने काहीच केलेले नाही, आणि यामुळे परिस्थिती अधिकच बिघडलेली आहे," असे लक्षात आणून देऊन जैन म्हणतात, "पोलीसयंत्रणा व तिचे प्रशासन यांमध्ये अर्थपूर्ण सुधारणाही घडवून आणण्याची जबाबदारी नेतृत्वाने पार पाडलेली नाही. पेशाचा भाग म्हणून पोलिसांना बळाचा नित्य वापर करावा लागत असल्याने संवेदनाशून्य, बत्थड पाशवी वृत्ती मुरण्याचा 'व्यावसायिक धोका' उपस्थित असतो. त्यांच्यात माणुसकी, संवेदनशीलता, उदारता टिकून राहावी यासाठी त्यांचे काम व दैनंदिन जीवन यांना एक मानवीय चेहरा व चौकट असेल (human working and living conditions) हे पाहण्याची जबाबदारीही राजकीय नेत्यांनी/पक्षांनी पार पाडलेली नाही. अनेक तज्ज्ञ-समित्यांच्या शिफारशींचे ढीग गृहमंत्रालयात साचले आहेत. दरम्यानच्या काळात आतंकवादी मंडळींकडून राजकीय पुढारी वा नोकरशहा

यांच्या तुलनेत कितीतरी अधिक संख्येने पोलीस मारले गेले आहेत."

नागरिक हा राजा असतो, हे लोकशाहीचे तत्त्व आहे. या तत्त्वाशी सुसंगत राहून भारतात पोलीसदलांचे काम कोणत्या तत्त्वांनी, धोरणांनी व कार्यपद्धतींनी नियमित केले जावे याविषयी खुली चर्चा होण्याची गरज आहे, असे प्रतिपादन करून लेखाचा शेवट करताना लक्ष्मी जैन म्हणतात, "पण या बाबतीत पहिले पाऊल उचलण्याची जबाबदारी पोलिसांची नाही; राजकीय पक्ष व पुढारी यांची ती जबाबदारी आहे. राजकीय मामला जेथे असतो तेथे, आपण स्वतःची जबाबदारी काय मानतो व ती पत्करावयास तयार आहोत का, किती हिंमतीने आपण सामोरे जायला तयार आहोत, याची स्पष्टता त्यांनी प्रथमतः केली पाहिजे."

टिप्पणी

लोकशाही व्यवस्थेमध्ये फक्त घटनात्मक सनदशीर मार्गांचा अवलंब करावा, रस्त्यावर येऊन लढ्याच्या स्वरूपाची कृती करणे गैर आहे, ही भूमिका, भारतात तरी, जवळपास कोणत्याच राजकीय पक्षाने, संघटनेने वा चळवळीने आज स्वीकारलेली नाही. आपले म्हणणे, मागण्या मान्य करवून घेण्यासाठी वेगवेगळ्या लढाऊ कृती करण्याची परंपरा स्वीकारूनच भारतीय लोकशाहीचा भावी विकास करावयाचा आहे. यातला एक पेच असा की, शांततापूर्ण व अहिंसक मार्गांचाच अवलंब करण्याचे पथ्य पाळण्यास सर्व पक्ष, संघटना व चळवळी यांनी तात्त्विक दृष्ट्याही स्वतःला बांधून घेतलेले नाही. 'शांततापूर्ण' कृती करण्याची भूमिका घेणारेही त्या शब्दाचा अर्थ बऱ्यापैकी ताणतात : धक्काबुक्की, थोडी दगडफेक, थोडी नासधूस, थोडी दांडगाई यांचा समावेश 'शांततापूर्ण' मध्ये करण्याकडे कल आहे. निषेधात्मक कृती जहाल व उग्र असते, तेव्हा जाळपोळ, लुटालूट, प्राणघातक हल्ले, सार्वजनिक मालमत्तेची नासधूस या गोष्टी फार सामान्य झाल्या आहेत. संख्याबळाच्या जोरावर, आक्रमक भाषा वापरून, केवळ प्रतिपक्षीयांवरच नव्हे तर, सर्वसाधारण नागरिकांवरही दहशत प्रस्थापित करणे हा उद्देशही काही प्रसंगी असतो. सशस्त्र आतंकवादी कृती ही यापलीकडची पायरी. तिचाही अवलंब वाढतो आहे. दंगली या आतंकवादी कृतीच असतात. दलित वस्त्यांवरील हल्ले या अशाच आंतकवादी कृती होत. उत्तर भारतात जाति-जमातींमधील यादवी संघर्ष व त्यापोटी केल्या जाणाऱ्या हत्या याही याचाच एक प्रकार होत. तात्पर्य, राजकीय स्वरूपाच्या आंदोलनांमधूनही सतत नागरिकांच्या जीवनास व मालमत्तेस धोका उत्पन्न होतो, 'कायदा हातात घेण्या'ची कृती घडत राहते आणि 'कायदा व सुव्यवस्था' बिघडते.

सुसंघटित राज्यसत्ता या प्रकारची स्थिती खपवून घेऊ शकत नाही. राज्यसत्ता जर निष्क्रिय राहिली तर तिचे एक मुख्य प्रयोजनच संपुष्टात येईल. 'कायद्याचे राज्य' चालेल, लोकांना 'हम करे सो कायदा' असा व्यवहार करता येणार नाही, हे पाहण्याची जबाबदारी राज्यसत्तेने पार पाडायलाच हवी. आंदोलन राजकीय आहे म्हणून शासन तटस्थ व निष्क्रिय राहू शकत नाही. महात्मा गांधींनी घेतलेली भूमिका गृहमंत्री घेऊ शकेल, त्याने ती घेणे योग्य ठरेल असे म्हणता येणार नाही.

त्याच वेळी, सत्ताधारी बनल्यानंतर आपल्या सत्तेला (म्हणजे पर्यायाने पक्षाला) उपस्थित होणारी राजकीय आव्हाने शासनाच्या हाती असलेल्या दंडशक्तीच्या जोरावर, म्हणजे पोलीसदलाचा वापर करून (किंवा सैन्य वापरून), मोडून काढण्याचा मोह राहतो. तो 'शॉर्ट कट' ही असतो. त्याही पुढे जाऊन, सत्तेचा वापर करून विरोधी राजकीय पक्ष, संघटना, चळवळी, संस्था यांना खच्ची करणे वा चिरडणे याकडे कल होतो. स्वराज्यात, विशेषतः लोकशाही राज्यव्यवस्थेत, सत्ताधारी बनल्यावर राज्यसत्तेचा असा वापर होता कामा नये या अंगाने गांधींचा आग्रह अर्थपूर्ण व महत्त्वाचा होता.

याच संदर्भात गांधींच्या काळातील एक घटना महत्त्वाची आहे. १९३१ साली व्हाइसरॉय लॉर्ड आयर्विन व गांधी यांच्यात करार झाला व लढा स्थगित करण्यात आला. मिठाच्या सत्याग्रहामध्ये शासनाकडून अनेक ठिकाणी पोलिसी बळाचा अतिरेकी व असमर्थनीय निर्दयपणे वापर झाला, अशा काँग्रेसजनांच्या तक्रारी होत्या. यांची तपशीलवार माहिती गांधींनी व्हाइसरॉयना दिली, आणि या प्रकरणांची शहानिशा केली जाईल (आणि जे दोषी ठरतील त्यांना योग्य शिक्षा केली जाईल) असे वचन मागितले. इतर अनेक मागण्यांपैकी ही एक मागणी होती. आपल्याला येथे शासन चालवावयाचे आहे; हे शासन चालविताना 'कायदा व सुव्यवस्था' यांच्या प्रस्थापनेसाठी पोलीस (व सैन्य) दलावर विसंबावे लागणार आहे; तेव्हा, कर्तव्य पार पाडीत असताना त्यांच्याकडून अतिरेक

वा चूक घडली या म्हणण्यात तथ्य असण्याची शक्यता मान्य करूनही, अशा प्रकरणांची जाहीर चौकशी करून व त्यांना शिक्षा करून पोलीसयंत्रणेवर अविश्वास प्रकट करणे आपल्याला परवडणार नाही, अशी भूमिका लॉर्ड आयर्विन यांनी घेतली. उद्या तुमच्या हाती सत्ता येईल तेव्हा तुम्हालाही पोलीसदल (व सैन्य) लागणारच आहे, तेव्हा पुढचा विचार तुम्हीही करायला हवा, असा सल्लाही त्यांनी दिला. त्याच वेळी, त्यांनी गांधींना असेही वचन दिले की, या सर्व प्रकरणांविषयी खात्यामार्फत मी चौकशी करीन व योग्य ती कारवाई करीन; फक्त करारामध्ये या मागणीचा समावेश मी कबूल करणार नाही. गांधींनी आपला आग्रह मागे घेतला.

लोकशाही राज्यव्यवस्थेमध्ये अंतर्गत शांतता व सुव्यवस्था प्रस्थापित करण्याच्या व राखण्याच्या संदर्भात पोलीसयंत्रणेचे स्थान कोणते, तिच्या सत्तेच्या मर्यादा कोणत्या, पोलिसांवर अंकुश ठेवण्याच्या योग्य रीती कोणत्या, या प्रश्नांचा पुष्कळ अधिक गंभीरपणे व सर्व बाजूंनी विचार करणे ही तातडीची गरज आहे. पोलीस (व सैन्य) ही शासनाच्या दमनशक्तीचे, हिंसा करण्याच्या मक्तेदारी अधिकाराचे हत्यार आहे, व प्रतीकही. या यंत्रणांची स्वभावगत अंगभूत प्रवृत्ती कायदा, नियम, निर्बंध, मर्यादा न जुमानता निरंकुश बनण्याची असते. 'कायदा व सुव्यवस्था' राखण्यासाठी दंडेली, जुलूम व अत्याचार करण्यासही काही एक मोकळीक या यंत्रणांना मिळते, आणि त्यामुळे या यंत्रणा फार सहजी बेबंद, उन्मत्त व क्रूर बनू शकतात. गुन्हेगारीला पायबंद घालण्याचे काम पोलीसयंत्रणेकडे असते. या यंत्रणेचा गुन्हेगारी जगताशी फार घनिष्ठ व नित्याचा संबंध येतो. गुन्हेगारी जग व राजकीय पक्ष-संघटना, राज्यकर्ते यांचे संबंधही किती घनिष्ठ असू शकतात याचे दर्शन आपल्याला भारतातही, आणि अन्य देशांतही घडत आहे. 'माफिया' हा शब्द आपण परदेशातूनच उचलला आहे. अशा पर्यावरणात पोलीस (व सैन्य) यंत्रणा ही अगदी सहजी, व अनिवार्यपणे, स्वतःच गुन्हेगार यंत्रणांमध्ये, भ्रष्टाचाराच्या आगारांमध्ये रूपांतरित होऊ शकतात. या सर्व गोष्टी आज आपल्या अनुभवाचा भाग आहेत. राजकीय नेतृत्व आणि गुन्हेगारी या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू बनल्या असल्याचेही आपण पाहात आहोत. लोकशाही, स्वराज्य व सुराज्य या तिन्हींनाही यापासून फार मोठा धोका आहे. म्हणून जैन यांनी उपस्थित केलेल्या विषयाचे महत्त्व मोठे आहे.

एक गोष्ट प्रकर्षाने लक्षात येते. पोलीसयंत्रणेवर योग्य अंकुश प्रस्थापित व्हावयाचा असेल, या यंत्रणेचे चोख नियमन व्हावयाचे असेल, तर त्याची मुख्य जबाबदारी राजकारणात क्रियाशील असणाऱ्या पक्ष, संघटना व चळवळी यांना घ्यावी लागेल. त्यांना पुढाकार घ्यावा लागेल. कधी आपण राज्यकर्ते असू, कधी विरोधक असू; पण दोन्ही भूमिकांमध्ये स्वतःसाठी बेबंद, उन्मत्त होण्याची मोकळीक घेण्याची भूमिका अंतिमतः लोकशाहीला मारक ठरते, या मार्गाने स्वस्थ लोकजीवन अशक्य बनते याचे भान निर्माण व्हायला हवे आहे. अर्थात, स्वस्थ लोकशाहीविषयी आस्था व बांधिलकी आपण गृहीत धरीत आहोत. हे गृहीतच बरोबर आहे का ही शंका आज येते, हे कबूल करावयास हवे.

लोकशाही व्यवस्थेचा एक भाग म्हणून आम्हाला लढाऊ, संघर्षशील राजकीय आंदोलने, कृती यांना स्थान द्यावयाचे आहे. पारंपरिक घटनात्मक सनदशीर लोकशाहीचे अधिक विकसित रूप म्हणून आपण त्याकडे पाहतो. पण मग त्याचे एक काटेकोर पथ्य आहे. या सर्व लढाऊ कृती प्रतिपक्षांविषयी आदर बाळगून, सभ्यता व सौजन्य बाळगून केलेल्या कृती असल्या पाहिजेत; दंडेली, दगडफेक, मारझोड, जाळपोळ, नासधूस, लूटमार व प्राणघातक हल्ले हे पूर्णपणे निषिद्ध मानले पाहिजेत, हे ते पथ्य आहे. हे पथ्य का पाळावयाचे? लोकशाही राज्य म्हणजे लोकांच्या नावे पण वस्तुतः लोकांवर चालविलेले पक्षीय राज्य असा जर लोकशाहीचा अर्थ आपण लावीत असू, व आपल्या पक्षाचे राज्य कायमचे मक्तेदारीने आपल्या हातीच राहावे अशी जर इच्छा असेल, तर हे पथ्य पाळण्याचे कारण उरत नाही. कारण, लोकशाहीच्या नावे आपल्याला वस्तुतः सत्तेचे केंद्रीकरण असलेली दमनकारी राज्यसत्ताच लोकांवर प्रस्थापित करावयाची असते. आजच्या सर्व राजकीय पक्ष, संघटना व चळवळी यांची लोकशाहीची कल्पना आपली पक्षीय सत्ता स्थापन करणे व ती येनकेन-प्रकारेण टिकविणे अशी असल्याचे दिसते. पण लोकांचा अभिक्रम, लोकांची शक्ती, लोकांचा सहभाग यांवर आधारित स्वराज्यप्रस्थापना हे जर लोकशाहीचे आदर्श रूप आपण मानीत असलो, तर मग वर सांगितलेले पथ्य सांभाळणे निर्णायक व प्राणभूत महत्त्वाचे ठरते.

अशी माणुसकीसंपन्न, उदार व अहिंसक राजकीय कृति-संस्कृती जोपासणारे पक्ष, संघटना व चळवळी याच पोलीस व

सैन्य या दमनकारी यंत्रणांना सदैव लगाम घालून नियंत्रणात ठेवण्याचे आव्हान पेलू शकतील. पोलीस व सैन्य या यंत्रणांचे काम लोकशाही मूल्ये, संस्कृती व पथ्ये सांभाळून होण्यासाठी त्यांमधील अधिकारीवर्गाला मुलकी शासना (म्हणजे राजकीय नेतृत्वा) चा नैतिक धाक वाटणे आवश्यक असते. आज या यंत्रणांना असा धाक वाटावा अशी नैतिकता राजकीय नेतृत्वाच्या ठायी नाही. इतकेच नाही, तर हा नैतिक अधिकार कमाविण्याची इच्छा आहे असेही जाणवत नाही. पोलीस व सैन्य या यंत्रणांनी निर्दयपणे दमन करावे हेच सर्वांना हवे असते; फक्त प्रतिपक्षीयांचे दमन करावे, व स्वतःला मोकळे सोडावे, असा आग्रह असतो.

गांधींनी मोरारजीभाईंना व काँग्रेसश्रेष्ठींना जो सल्ला दिला, किंवा लोहियांनी पट्टण थाणू पिळै यांना जो विनंतिवजा आदेश दिला त्यापाठीमागे नैतिक अधिकार कमाविण्याविषयी आग्रह होता. लोकशाही व्यवस्थेतल्या राज्यकर्त्यांचे वागणे मूलतः वेगळे व्हायला हवे ही अपेक्षा होती. लोहिया गांधींचे वारसदार होते. लढाऊ, संघर्षात्मक कृतीसाठी ते प्रसिद्ध होते; लढाऊपणा व हिंस्र, विध्वंसक व्यवहार यांतले अंतर त्यांनी जाणले, व 'वार करायचा नाही, वार झेलायचा' हे तत्त्व त्यांनी लावून धरले, हे न विसरणे महत्त्वाचे आहे. काँग्रेसने राज्यकर्त्यांची भूमिका वर्षानुवर्षे वठविली. ब्रिटिशांची परंपरा त्यांनी पुढे चालविली.* गांधींचे नाव घेत गांधींचा वारसा त्यांनी टाकून दिला. व्यक्तिगत पातळीवर पं. नेहरूंसारख्या अनेक व्यक्ती दंगलखोर जमावाला सामोरे जाण्याचे धैर्य प्रकट करीत राहिल्या; पण पक्षाने वाट वेगळी धरली. समाजवादी चळवळीने दीर्घ काळ गांधींची परंपरा जतन केली. वैचारिक दृष्ट्याही 'लोकशाही समाजवादा'ची वैशिष्ट्यपूर्ण वेगळी मांडणी या काळात लोहिया, जयप्रकाश, आचार्य जावडेकर आदींनी केली.

इंदिरा गांधी यांनी काँग्रेसमध्ये आपले सर्वाधिकारवादी नेतृत्व प्रस्थापित केले, बांगला देश मुक्तियुद्धाने त्यांच्याभोवती विभूतिमत्वाचे एक वलय निर्माण झाले. त्यानंतरच्या काळात काँग्रेसचे चारित्र्य बदलले. सत्तेसाठीच्या लढाईत काहीही केले तरी चालते, सत्ता गाजविताना मर्यादा व पथ्ये सांभाळण्याची गरज नाही, ही भूमिका अंगिकारली गेली. लक्ष्मी जैन यांनी म्हटल्याप्रमाणे, आणीबाणीच्या काळात याचा प्रकर्ष झाला. राज्यकर्त्यांचे चारित्र्य बदलले तसा शासनाचा व्यवहारही बदलला, आणि पोलीसदलाचेही चारित्र्य व वर्तन यांत फरक पडला. याच काळात समाजवादी चळवळीने स्वतःचे सत्त्वहरण होऊ दिले. भारतीय लोकशाहीची घसरण थांबविण्याची नैतिक शक्ती असलेल्या मंडळींचेच निष्प्रभ होणे ही फार मोठी शोकांतिका होती. हे आज प्रकर्षाने लक्षात येते.

राजकारणाच्या क्षेत्रामधून नीतीला आज सर्वांनीच वाद केले आहे असे चित्र दिसते. सोयीनुसार भूमिका बदलतात, डावपेच बदलतात. प्रत्येक जण बळच वापरतो; फक्त समोरच्याने बळाचा वापर करण्याबद्दल तक्रार असते. राजकारणात गुंड प्रवृत्तीच कामी येते ही दृढ धारणा बनली आहे. पोलीसदलांना बेछूट, मोकाट वर्तन करण्यास आमंत्रण देणारा, प्रोत्साहन देणारा अवकाश यामधून निर्माण होतो. इतकेच नाही, असेच वर्तन राज्यकर्त्यांना पुष्कळदा व्हायला हवे असते. विरोधकांनाही पोलिसांची अधिक काळीकुट्ट प्रतिमा त्यांच्या राजकीय हेतूंच्या पूर्ततेसाठी गरजेची असते. बहुतेक वेळा पोलीसदलेही अपेक्षेप्रमाणे वर्तन करतात.

हे दुष्टचक्र भेदणे लोकशाहीच्या – लोकांच्या हाती स्वराज्य येण्याच्या व सुराज्य प्रस्थापित होण्याच्या – रक्षण व संवर्धन यांसाठी नितान्त आवश्यक आहे.

■■

---

* ब्रिटिशांची वासाहतिक राज्यसत्ता परकीय होती. दमनावरच ती आधारलेली होती. पोलीसदलाने अनेक वेळा बळाचा अतिरेकी वापर स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळात केला. या सर्व गोष्टी खऱ्या असल्या तरी, राज्यकर्ते व प्रशासक म्हणून ब्रिटिश व त्यांच्या प्रशासनांतील भारतीय अधिकारी यांचे वर्तन बऱ्यापैकी सभ्य, मर्यादशील व संयमी राहिले हेही म्हटले पाहिजे. काँग्रेस सरकारांचेही वर्तन दीर्घकाळपर्यंत ब्रिटिशपरंपरेतील हा भागही सांभाळणारे होते.

मी, मनु आणि संघ : रा.स्व. संघाचे 'धोरणी' दर्शन

किशोर बेडकीहाळ

एखादे पुस्तक बहुचर्चित होते तेव्हा त्याची प्राधान्याने दोन कारणे आढळतात. एक कारण म्हणजे पुस्तकाचे वेगळेपण (म्हणजे त्याचा कर्ता, विषय इ. च्या वेगळेपणासह) व दुसरे कारण म्हणजे त्या पुस्तकाच्या विषयाशी संबंधित अशा मातब्बर अधिकारी व्यक्तींनी त्याची घेतलेली दखल. श्री. रमेश पतंगे यांचे *मी, मनु आणि संघ* हे पुस्तक या कारणांनी युक्त अशा बहुचर्चित पुस्तकांपैकी एक अलीकडील पुस्तक. ग्रंथकर्ता ब्राह्मणेतर व त्यातही मागासजातीतील. शिवाय तो रा.स्व. संघासारख्या ब्राह्मणी, जालीम जमातवादी म्हटल्या जाणाऱ्या संघटनेचा क्रियाशील कार्यकर्ता. म्हणजे एका अर्थाने वदतोव्याघात योग. श्री. पतंगे यांचे पुस्तक बहुचर्चित होण्यास हे एक कारण. (त्यातील आशय, मागासजातीच्या कार्यकर्त्याला संघ कसा दिसतो याची उत्सुकता ही त्या कारणामागची स्वाभाविक बाब.) दुसरे म्हणजे महाराष्ट्रातील व्यासंगी विचारवंत, शिक्षणतज्ज्ञ प्रा. देवदत्त दाभोलकरांसारख्या अधिकारी व्यक्तीने या पुस्तकाची घेतलेली दखल (*नवभारत*, दिवाळी १९९६) व पुस्तकाच्या अपुरेपणाबद्दल लिहूनही पुस्तकातील मोकळेपणाची केलेली स्तुती. या दोन्ही कारणांनी रा.स्व. संघाचा एक चिकित्सक अभ्यासक म्हणून मी या बहुचर्चित पुस्तकाकडे आकर्षित झालो. श्री. पतंगे यांचे पुस्तक व प्रा. दाभोलकरांचा *नवभारता*-तील (दिवाळी'९६) लेख या दोन्हींच्या वाचनाने माझी निराशा झाली हे आरंभीच नमूद करतो. या निराशेची कारणे विवेचनाच्या ओघात येतीलच. श्री. पतंगे यांच्या पुस्तकाकडे प्रा. दाभोलकर ज्या मोकळेपणाने पहातात, तो मोकळेपणा बाळगूनसुद्धा श्री. पतंगे यांच्या पुस्तकाकडे 'स्तुत्य प्रयत्न' म्हणून पाहणे मला कठीण वाटते. तसे करणे म्हणजे 'मोकळेपणा'ने 'धोरणीपणा'ची स्तुती करणे होय! हे मला शक्य नाही. पुस्तकाच्या हेतूपासून, आरंभापासूनच या आत्मकथासदृश पण वैचारिक प्रवास (स्वतःचा व संघटनेचा) दर्शविणाऱ्या या पुस्तकाकडे कसे पहावे हा माझ्यापुढे प्रश्न होता. कारण, एकतर हे पुस्तक म्हणजे श्री. पतंगे यांचे तपशीलवार आत्मकथन नाही. निवडक वैयक्तिक प्रसंग यांच्या आधारे (जे संघावरील आक्षेपांचे परस्पर खंडन करतील या हेतूने घातलेले आहेत), जास्तकरून 'संघाच्या संदर्भात मी' ही भूमिका ठेवून, तसेच पुरोगाम्यांना झोडपण्यासाठी नेमक्या व शेलक्या शैलीचा वापर करून, एक पवित्रा घेऊन लिहिलेले हे पुस्तक आहे. धोरणीपणा, चातुर्य, मोघम, भ्रामक, अतिव्याप्त व हास्यास्पद विधाने व भूमिकात्मक अंतर्विरोध यांनी हे पुस्तक खच्चून भरलेले आहे. ते केवळ 'जसेच्यातसे' या सदरातले आत्मचरित्र नाही. तसेच एका अखिल भारतीय पातळीवरच्या संघटनेचे भान त्यात दिसण्याऐवजी 'महाराष्ट्र'केंद्री असे हे पुस्तक आहे. महाराष्ट्रातील पुरोगामी चळवळीने जी टीका संघावर केली तिला ब्राह्मणी संघटनेच्या एका मागासवर्गीय कार्यकर्त्याने दिलेले उत्तर, याही दृष्टीने या पुस्तकाकडे पहाता येते. या अंगाने पाहू गेल्यास संघीयांच्या दृष्टीने 'जशास-तसे' उत्तर देणारे चोख पुस्तक असेही वर्णन या पुस्तकाचे होईल. मी स्वतः या पुस्तकाकडे या दृष्टीतून पाहतो म्हणूनच मला श्री. पतंगे यांचे पुस्तक हा एक धोरणी, धूर्त असा पवित्रा वाटतो. त्यातील वैयक्तिक प्रसंग प्रामाणिक आहेत; पण त्यावरून एखाद्या संघटनेच्या भूमिकांचे किंवा धोरणांचे मूल्यमापन होत नाही. श्री. पतंगे यांना संघात सर्वत्र चांगले अनुभव आले असतील व ते प्रामाणिक असतीलही. पण पूर्वी ज्यांना वाईट अनुभव आले असतील अशांचे काय? त्यांनी संघाला चांगले म्हणावे की वाईट? अशासारखा प्रश्न त्यामुळे उपस्थित होतो. त्यावरून एखाद्या संघटनेचे मूल्यमापन कसे होऊ शकते? म्हणूनच या पुस्तकातील अनुभवांचा प्रामाणिकपणा मान्य करूनही संघाविषयीच्या मूल्यमापनाशी त्याचा संबंध पोचत नाही. पण श्री. पतंगे यांनी असे प्रसंग आणि सामाजिक प्रश्नांवरील भूमिका यांचे बेमालूम मिश्रण करून सर्वच चांगले, कारण सर्व मुळातच चांगले असा आविर्भाव या पुस्तकात दाखवला आहे. संघातून बाहेर पडून 'संघजनांचे अंतरंग' सारख्या निर्माण झालेल्या पुस्तकाचे किंवा व्यक्तींचे उल्लेख श्री. पतंगे देत नाहीत (ते सोईचेही नसेल ही शक्यता जास्त). कारण त्यांचा हेतु (पुस्तकामागील) वेगळा आहे. विवेचनाच्या ओघात

अनुक्रमणिका



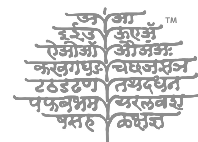


श्री. पतंगे यांनी पृ. ५० वर 'अपप्रचारावर घणाघाती हल्ला' करून संघ जसाच्या तसा लोकांसमोर मांडणे हेच खरे पुस्तकाचे प्रयोजन आहे हे पुरेसे स्पष्ट केल्यावर, ग्रंथकर्त्याची 'जात' गौण ठरते व त्याची 'प्रेरणा' महत्वाची वनते, त्याची मूल्ये महत्त्वाची ठरतात. खरी चर्चा मग येथूनच सुरू होते.

पुरोगामी समाजवादी (व तेही विशेषकरून महाराष्ट्रातील) यांच्या भूमिकेची, प्रसंगी त्यांपैकी काही व्यक्तींची खिल्ली उडविणे हे या पुस्तकाचे एक उद्दिष्ट आहे. त्यामुळेच यात संघदर्शनापेक्षा पुरोगाम्यांविषयीची टीका-टिप्पणी अधिक दिसते. म्हणूनच 'मोकळेपणा' पेक्षा 'हेतुतः धोरणीपणा' हेच पुस्तकाचे प्रयोजन म्हणता येते.

रा.स्व. संघ, डॉ. हेडगेवार ही श्री. पतंगे यांची श्रद्धास्थाने. पण भक्तीने अंधळे झालेल्या माणसासारखी पतंगे यांची स्थिती झाली आहे. त्या ओघात ते, आरंभी म्हटल्याप्रमाणे, अतिव्याप्त, हास्यास्पद, मोघम, भ्रामक अशी विधाने करतात. काही उदाहरणे पाहण्यासारखी आहेत. पृ. ८० वर श्री. पतंगे लिहितात, "डॉ. हेडगेवार हे या शतकातील **सर्वांत महत्त्वाचे तत्त्वज्ञ** (ठळक टाइप माझा) आहेत..." आता या हास्यास्पद विधानाला काय म्हणावे? अंधळी भक्ती एवढेच म्हणणे इष्ट. सुज्ञ वाचकांना वेगळे सांगायला नकोच. (जगभरच्या विद्यापीठांतून 'डॉ. हेडगेवारांची जीवनदृष्टी' हा विषय शिकविला पाहिजे असे त्यांनी म्हटले नाही ही कृपाच म्हणायची.) पृ. ४१ वर श्री. पतंगे लिहितात, "डॉ. हेडगेवारांच्या हिंदू संघटन मंत्राचा वैचारिक आशय डॉ. बाबासाहेवांचे जीवनचरित्र वाचेपर्यंत लक्षात आला नव्हता." हा आशय श्री. पतंगे यांच्या लक्षात आल्यावर आंबेडकरांची व फुल्यांची ओढाताण व अपहरण सुरु झाले हे मग ओघानेच येते. इथे एक प्रश्न सहजच उपस्थित करावासा वाटतो. तो असा की, श्री. पतंगे यांनी आंबेडकर वाचण्यापूर्वी संघात जे अनेक कार्यकर्ते होते त्यांनी आंबेडकर वाचले असल्यास, त्यांना श्री. पतंगेंसारखे का वाटले नाही? याचे उत्तर अगदी सहज सोपे – प्रा. दाभोलकरांच्या परीक्षणातही ते उद्धृत केलेय – आहे (पृ. १ वर) : "संघात बहुसंख्य ब्राह्मण आहेत व त्यांना दुखवायचे नव्हते". हे ते उत्तर आहे. याचाच अर्थ, प्रभावी काय ठरले? आंबेडकरांचे जीवन, की ब्राह्मण? ही परिस्थिती पालटण्यासाठीचा आटापिटा श्री. पतंगे यांचेपासून सुरु होतो असे मानले तर (जातिविषयक जाणिवा काही असोत), मधल्या प्रदीर्घ काळात रा.स्व. संघाचे सामाजिक स्वरूप कसे दिसते? श्री. पतंगे यांना उत्तर माहीत असल्यानेच, ही परिस्थिती पालटण्यासाठी त्यांनी फुले-आंबेडकरांना आपलेसे करण्याचा खटाटोप सुरू केला हे स्पष्ट होते. पण हा खटाटोप ठिगळ जोडण्यासारखा आहे हे त्यांच्या लक्षात आलेले नाही. कारण कोणतीही वैचारिक भूमिका कशीही व कितीही ताणली तरी फुले-आंबेडकरांच्या भूमिका व हिंदू संघटन याचा मेळ बसू शकत नाही. असा बुद्ध्या मेळ घालणे हितसंबंधी, मतलबीपणा असेल पण ते प्रामाणिक नक्कीच नाही. पृ. ९६ वर श्री. पतंगे लिहितात, "समरसता मंचाचे काम सुरू होण्यापूर्वी म. फुले-वाबासाहेवांच्या कार्याची हिंदुत्वाच्या भूमिकेतून विश्लेषण करण्याची कुणालाच आवश्यकता वाटत नव्हती. म. फुल्यांचा शिवराळपणा आणि बाबासाहेवांचा हिंदुधर्माचा त्याग तेवढा लोकांना दिसत होता. हिंदुत्वाच्या भूमिकेतून या दोन्ही महापुरुषांना स्वीकारण्याची आवश्यकता होती." हिंदुत्वाची गरज म्हणून फुले-आंबेडकर स्वीकारणे व तेही हिंदुत्वाच्या दृष्टीतून स्वीकारणे म्हणजे काय हा प्रश्न उरतोच. ही वैचारिकता की धोरणीपणा? फुले-आंबेडकर यांची जाणिव रा.स्व. संघाच्या अर्थाने 'हिंदू' होती का? त्यांची प्रेरणा, जरी त्यांच्या समोरील बहुसंख्य समाज हिंदू होता तरीही, केवळ हिंदुत्वाची होती की मानवतेची? असा प्रश्न उपस्थित झाल्यावर हिंदुत्व व मानवता एकच आहे किंवा या दोन गोष्टी सुसंगत आहेत असा युक्तिवाद पुढे करण्यात येतो. मग, हिंदुसंघटनाऐवजी मानवतेवर आधारित मानवी संघटन असे का नाही म्हणायचे, हा पुन्हा प्रश्न उरतोच. हा खटाटोप अनेकदा झालाही आहे. ते असो. फुले-आंबेडकरांचे समग्र साहित्य वाचल्यावर या उभयतांनी हिंदू संघटनेविषयी जाणिवपूर्वक विचार केला होता किंवा "फुले-आंबेडकर हे हिंदुहितकर्ते आहेत" (पृ. ९१) हे फक्त पतंगेच म्हणू शकतात! (हाच न्याय लावायचा झाला तर बहुसंख्य हिंदू समाजातील अंधश्रद्धांवर प्रहार करणारी आजची अंधश्रद्धा निर्मूलनाची चळवळ ही हिंदुहितकर्ती म्हणून संघाने मानायला हवी, पण पतंगेंच्या लेखनात तिचा मागमूसही नाही).

फुले-आंबेडकरांना आपलेसे करण्याच्या ओघात श्री. पतंगे यांनी संदेश यात्रेत जे मुद्दे मांडले ते पृ. ९१ वर दिले आहेत. त्यातील विधाने पहा : मुस्लिम, ख्रिश्चन, पाद्री यांच्या धोक्याची त्यांना (फुले-आंबेडकरांना) जाणिव होती; त्यांनी (दोघांनी) हिंदू समाज पुनर्रचनेचा विचार मांडला आहे. आता या विधानांना





काय म्हणावे? सामाजिक पुनर्रचना तर आगरकरांनाही हवी होती; पण त्यांचा उल्लेख पतंगे कोठेच करीत नाहीत (जो पुरोगामी नेहमी करतात). फुले-आंबेडकर की आगरकर यातील (जातीच्या दृष्टीने) कोणास निवडले म्हणजे हिंदुसंघटन सुकर होऊन ब्राह्मण्याचा आरोप जाईल हाच विचार ते करतात की काय, याची शंका येते, अन्यथा असे ना होते. या सबंध पुस्तकातच संघाचा विचार फक्त सामाजिक समतेच्या संदर्भातच मांडला गेला आहे. याचा अर्थच असा की, फुले-आंबेडकरांना बरोबर घेतल्याशिवाय सामाजिक समतेचा (किंवा पतंग्यांच्या भाषेत समरसतेचा) विचार होऊ शकत नाही. (मग पुरोगामी वेगळे काय मांडत आले, हा प्रश्न महत्त्वाचा ठरतो.) "महाराष्ट्रात या दोन्ही थोर पुरुषांना पुरोगाम्यांनी पुरोगामी तुरुंगात डांबून ठेवलं आहे. त्यांच्या तत्त्वांचं विकृतीकरण चालू आहे. आपल्याला, म्हणजे संघाला वदडण्यासाठी त्यांचा दुरुपयोग करण्यात येत आहे. आणि संघ म्हणून आमची कोणतीच प्रतिक्रिया नाही. आम्ही मख्खपणे सगळे आघात सहन करीत बसलो आहोत," असे संतप्त उद्‌गार (पृ. ४६) पतंगे काढतात. पण त्या मख्खपणाचे कारण पतंग्यांपूर्वी कोणी शोधले का नाही? याचे उत्तर पुन्हा संघाच्या आधीच्या सामाजिक स्वरूपातच आहे. ते यापुढे अडचणीचे ठरणार याची जाणिव् झाल्याने व तीही, दुर्दैवाने, पुरोगाम्यांना शह देण्यासाठी व दलितांचे हिंदूपण राखण्यासाठी झाल्याने, फुले-आंबेडकरांची पुरोगामी तुरुंगातून सुटका करण्याची भाषा पतंगे करतात. मग स्वाभाविकच संघातील जुन्या मानसिकतेला पटवण्यासाठी, मूळ दृष्टीला बाधा येऊ न देता, 'हिंदू हिताचा' मुलामा ते फुले-आंबेडकरांना देतात. महाडच्या सत्याग्रहाकडे ते हिंदुमात्राच्या (मनुष्यमात्राच्या नव्हे) जन्मसिद्ध अधिकाराच्या दृष्टीतून पाहतात. महाडच्या चवदार तळ्याच्या सत्याग्रहाकडे ते हिंदुमात्राचा जन्मसिद्ध अधिकार म्हणून पाहतात. मानवमात्राचा अधिकार पतंगेंना गौण वाटत असावा. चवदार तळ्याचे पाणी हिंदू म्हणून आंबेडकरांना हवे होते की माणूस म्हणून? फुले-आंबेडकरांचे आपण ऐतिहासिक अवमूल्यन करत आहोत याचेही त्यांना भान दिसत नाही. "फुल्यांच्या सार्वजनिक सत्यधर्माचा, समाज-परिवर्तनाचा विचार मागे पडून त्यांचा ब्राह्मणद्वेषाचा विचार त्यांचे अनुयायित्व सांगणाऱ्यांनी स्वीकारला. या लोकांना महात्मा फुल्यांचे अनुयायी म्हणणे हा फुल्यांवरचा अन्यायच आहे" असे (पृ. ४३/४४) पतंगे म्हणतात. पण यातही खोच अशी की, फुले पतंगे ह्यांच्या विधानातही ब्राह्मणद्वेष्टे ठरतात. मग ते फुले काय म्हणून स्वीकारतात? खरी गोष्ट अशी आहे की, फुल्यांच्या विचारांचा वापर ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वादासाठी केला गेला हे पतंगे यांचे म्हणणे मान्य करूनही, पतंगेही फुल्यांचा वापर त्यांच्या हितसंबंधी राजकारणासाठीच करतात. कारण फुल्यांच्या सार्वजनिक सत्यधर्माशी पतंगेंना किंवा संघाला देणे-घेणे काहीच नाही. एकाच कुटुंबात विविधधर्मीय लोक नांदतील हे फुल्यांचे स्वप्न संघाचे स्वप्न आहे काय? फुल्यांच्या सामाजिक-धार्मिक नीतीचे स्वरूप संघाला मान्य आहे काय? या प्रश्नांची चर्चा मग करावीच लागेल. याची साधी चुणुकही पतंगे यांच्या पुस्तकात दिसत नाही. संघाचे एक बरे आहे. भारतात हिंदू बहुसंख्य असल्याने इथल्या सामाजिक सुधारणांच्या प्रश्नांना हिंदूंच्या सुधारणेचे, पुनर्रचनेचे स्वरूप देता येते. त्यामुळे सुधारकांनाही आपले म्हणण्याची सोय होते (म्हणून पूर्वी फुले-आंबेडकरांचा उदोउदो नव्हता पण आता तो संघात होतो आहे). सुधारणेच्या मागची वैचारिक-तात्त्विक मांडणी काही असली (व खरे तर तीच महत्त्वाची असते) तरी 'हिंदू' या शब्दाने ती दृष्टिआड करता येते. परिणामी कोणाचेही सोईस्कर वैचारिक अपहरण करता येते.

सामाजिक समतेच्या शिवाय या पुस्तकात श्री. पतंगे यांनी इतरही प्रश्नांवर भाष्य केले आहे. पण ते करताना आपणच स्वतःच्या विरोधी मांडणी करीत आहोत हे त्यांनी लक्षात घेतलेले दिसत नाही. उदा. मनूविषयीची त्यांची भूमिका पहा. त्यांच्या पुस्तकाचा आरंभच विचारवेध संमेलनातील परिसंवादात घडलेल्या एका घटनेने होतो. 'लोकांच्या धर्मभावने-मुळे जमातवादास खतपाणी मिळते का?' या विषयावरील परिसंवादात भाग घेताना, हिंदू माणूस काहीसा आक्रमक होण्याची कारणे धर्मात नसून कोणत्या गोष्टींमध्ये आहेत हे सांगताना, मनुस्मृतीवर हल्ला चढवून हिंदूंची सतत निर्भर्त्सना केली जाते हे एक कारण म्हणून पतंगे यांनी पुढे केले होते. या आघाताला प्रतिक्रिया होणारच असेही त्यांनी 'प्रतिक्रियास्वरूप' जातीयवादाचे स्पष्टीकरण-समर्थन केले होते. मनुस्मृतीचा कैवार पतंगे यांनी घेतला असे मत झाल्याने डॉ. आ.ह. साळुंखे यांनी मनुस्मृतीचा कैवार घेणारेच हिंदुत्वाचे खरे मारेकरी आहेत अशी परखड प्रतिक्रिया व्यासपीठावरून व्यक्त केली. तेव्हा, प्रत्युत्तर देताना आपणही डॉ. साळुंख्यांच्या विधानाशी सहमत असल्याचे पतंगे यांनी जाहीर केले. (पृ. ११) पण मग प्रश्न

असा की, मनुस्मृतीचे खंडन हेच हिंदुत्वाचे खरे तर रक्षण, संवर्धन आहे असे वास्तविक असताना मनुवरील टीका व हिंदुत्वावरील आघात याचे समीकरण त्यांनी मूळ मांडणी करताना कसे काय मांडले? हिंदुत्व व मनुवाद यांचा संबंध जर विळ्याभोपळ्याचा असेल तर, तसे मानणाऱ्या हिंदूंना *मनुस्मृती*च्या खंडनाने राग येण्याचे कारण नाही. ज्यांना राग येतो त्या हिंदूंवरच पतंगे यांनी आपल्या मूळ भाषणात आगपाखड करावयास हवी होती. त्यांची गोची अशी की, ज्या हिंदू समाजाच्या प्रतिक्रियात्मक जातीयवादाचे समर्थन व संघटन त्यांना म्हणजेच संघ-परिवाराला करावयाचे आहे तो मनुस्मृतीचा समर्थक आहे. मनुस्मृतीचा कैवार घेण्यामागे जी धार्मिक मानसिकता आहे, त्याच मानसिकतेचा फायदा उठवून हिंदुत्ववादी राजकारणाची उभारणी चाललेली आहे. ही मानसिकता बाळगणाऱ्या सवर्ण उच्चवर्णीय हिंदूंचा पक्षही घ्यायचा, मनुस्मृतीचा कैवार घेणारे हे हिंदुत्वाचे मारेकरी होत अशी भूमिकाही प्रसंग व समोरचे श्रोते बघून सोयीस्करपणे घ्यायची, असे मग त्यांना करावे लागते! या परस्परविसंगत भूमिका या पुस्तकात एकाच पानावर आपण घेत आहोत हे त्यांच्या ध्यानात न येणेही स्वाभाविकच. डोळे मिटून दूध पिणाऱ्या मांजराला, आपण डोळे मिटले असल्याने आपली चोरी कोणाला दिसणार नाही असे वाटते, त्यातलाच हा प्रकार आहे! हिंदूचा 'हिंदू' म्हणून अपमान केव्हा होतो, याची एकदा स्पष्ट चर्चा व्हायला हवी. पतंगे यांच्या अर्थाने 'हिंदू' असण्यात काय काय येते? यासारखे प्रश्न मग उभे राहतात. आंबेडकरांचे चरित्र वाचल्यावर हिंदू समाजरचनेचा आणि मनुस्मृतीचा असलेला अतूट संबंध लक्षात येऊ लागल्याचे पतंगे (पृ. ४० वर) लिहितात, तसेच (पृ. ३९ वर) उच्चवर्णीयांची मक्तेदारी कशी निर्माण होईल याची तरतूद धर्मशास्त्रातच कशी आहे हे आंबेडकरांचे चरित्र वाचल्याशिवाय लक्षात येत नाही असेही ते लिहितात. हे जर खरे असेल तर मनूला झोडपण्याने कोणत्या हिंदूंना राग येतो हे त्यांना चांगलेच माहीत असणार. पण याची चिकित्सा श्री. पतंगे करणार नाहीत, कारण संघ फक्त 'हिंदू' हीच जाणिव मानतो (वर्गीय, जातीय जाणिवा त्यांनी समाजवाद्यांना आंदण दिल्याचे लिहिले आहेच – पृ. ७७). त्यामुळे हिंदूपणाला छेद जाईल असे काहीच करण्यात येणार नाही ही संघाची जुनीच रीत आहे. अगदी डॉ. हेडगेवारांच्या काळापासूनची. त्यात श्री. पतंगे एकतर्फी बदल कसे करू शकतील?

संघ मनुवादी नाही हे सांगण्यासाठी श्री. पतंगे यांनी संघाच्या घटनेचा, प्रतिज्ञेचा उल्लेख केला आहे. संघप्रतिज्ञा काय सांगते? (पृ. ४८) संघाच्या प्रतिज्ञेत 'हिंदुधर्म, हिंदू संस्कृती, हिंदुसमाज यांचे संरक्षण करून हिंदू राष्ट्राला समर्थ करण्यासाठी...' अशी शब्दरचना आहे. यात मनूचा उल्लेख नाही हे उघडच आहे. पण उल्लेख नाही यात चलाखी आहे काय? याचे उत्तर हिंदू धर्म, हिंदू संस्कृती यांच्या व्याख्या आपण कोणत्या करतो यावर अवलंबून आहे. संघाच्या या व्याख्या कोणत्या आहेत? त्यांची नीट चर्चा केली तर त्या काय दर्शवितात हे मी माझ्या रा.स्व. संघावरील दीर्घ लेखात पूर्वीच विस्ताराने दाखवले आहे. (हा लेख *पुरोगामी सत्यशोधक*च्या जानेवारी – जून ८२ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला आहे.) या चर्चा संघाच्या गोळवलकरपर्वातील आहेत पण या पर्वाचा पतंगे यांच्या पुस्तकात भूमिकात्मक विवेचनात उल्लेखच नाही. ते डॉ. हेडगेवार व मग एकदम देवरस व आताचा कालखंड या पद्धतीने विचार करतात. मधला गोळवलकरांचा दीर्घ कालखंड हा संघाच्या प्रतिमेच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. कारण, वैचारिक चर्चा हा हेडगेवारांचा पिंड नव्हता व संघटनेत बुद्धिभेद होऊ नये म्हणून त्यांना रसही नव्हता. आधुनिक विचार व संघविचार याची खरी चर्चा गोळवलकरकाळातच झाली. संघाची वैचारिक भूमिका त्यातून आकाराला आली आहे. तेव्हा, तपशीलवार चर्चेत न शिरता, केवळ प्रतिज्ञेत मनू नाही ही चलाखी टिकणारी नाही. हिंदू धर्म, परंपरा, संस्कृती यांची व्याख्यात्मक स्पष्टता झाल्याशिवाय, समतेच्या निकषावर काय टिकते, काय नाही याची स्पष्टता झाल्याशिवाय, कोणते धर्मग्रंथ, परंपरा आपण नाकारतो हे स्पष्ट झाल्याशिवाय संघ मनुवादी आहे किंवा नाही याचे उत्तर मिळत नाही. ही सारी चर्चा आजच्या संदर्भात व्हायला हवी याचेही भान बाळगायला हवेच.

हिंदु-मुस्लीम प्रश्न, हिंदू धर्म, जमातवाद, अयोध्याप्रकरण इ. विषयही या पुस्तकात आले आहेत व त्यांची मासलेवाईक उत्तरे पतंगे यांनी दिली आहेत. या संदर्भात विस्तार भयास्तव खोलात न जाता काही निरीक्षणे नोंदवावीशी वाटतात.

१. 'मुस्लीम प्रश्ना'च्या संदर्भाशिवाय हिंदू संघटनाचा विचार होऊ शकत नाही हे या पुस्तकात ठायी-ठायी जाणवते. (पृ. ७४ वरील 'रिडल्स प्रकरणा'तील पत्रकातून तर हे स्पष्टच दिसते.) या संदर्भातील भयग्रस्त मानसिकता व

त्यातून निर्माण होणारी आप-पर मांडणी हा संघाच्या मांडणीचा आजही मूलभूत गाभा आहे.

२. गांधींसंबंधी अर्धवट व उथळ विधाने पूर्वीही संघीय मंडळी करीत असत. श्री. पतंगेही त्याला अपवाद नाहीत. पृ. ४४ वर पतंगे लिहितात, "महात्मा गांधीजींनीही हिंदुत्वाच्या आधारेच राजकारण केलं, पण गांधीजी हिंदुत्ववादी राजकारणी ठरले नाहीत, कारण गांधीजींनी मुस्लिम अनुनयही हिंदुत्वाच्या भूमिकेतूनच केला." संघ व संघ-परिवार 'हिंदुत्व' हा शब्द ज्या अर्थाने वापरतो त्या अर्थाने तो गांधीजींच्या भूमिकेला लागू करता येतो? आणि 'हिंदुत्वाच्या भूमिकेतून मुस्लिम अनुनय' हे काय गौडबंगाल आहे? पतंगे पुढे लिहितात, "टिळकांनी उघडा-नागडा मुस्लिम अनुनय केला नाही." उघडा-नागडा नाही तर चोरटेपणाने केला काय? कारण, अनुनय केला हे तर पतंगेच सूचित करतात. लखनौ कराराचे पतंगे यांचे स्पष्टीकरण काय आहे? या करारात 'जशास तसे' या भूमिकेचे प्रत्यंतर येते का? भारतीय राजकारणातील अलग भावनेची बीजे यात होती की नाही? असे अनेक प्रश्न उपस्थित होतात. पण पतंगे फक्त शेरेबाजी करून पुढे धावतात. वेदोक्त प्रकरणात टिळकांची चूक होती हे पतंगे मान्य करतात (पृ. ४४). टिळकांचा सामाजिक विचार हेडगेवारांनी नाकारला (पृ. ४४) असेही लिहितात व टिळकांना समतावाद्यांनी ते चित्पावन ब्राह्मण असल्याने जातीयवादी ठरविले असेही म्हणतात. यातील अंतर्विरोध पतंगे यांना समजूनही त्यांनी हे लिहिले असेल तर मग प्रश्नच मिटला.

३. अयोध्याप्रकरणी हिंदू जागृतीची अभूतपूर्व लाट आल्याचे पतंगे लिहितात. या लाटेतून काय झाले, तर बाबरी मशीद पडली. यावर पतंगे यांचे म्हणणे, ती आदेशांनी नव्हे तर कारसेवकांच्या संतापाने. हा संताप/क्रोध कोणी वाढविला? यात प्रचार, द्वेष, राजकीय स्वार्थ यांचा भाग किती? यातून काय साधले? यांची खरे तर गंभीर चर्चा व्हायला हवी. तिला पतंगेनी हातही घातलेला नाही. आज खरी चिंतेची परिस्थिती अशी आहे की, देव-देश-धर्म यांची सांगड घालून धर्माचा राजकीय वापर संघपरिवारही करत आहे. त्यातून बळी जातो तो सहिष्णू परंपरांचा हे लक्षात न घेता निर्लज्ज, निष्ठुर राजकारण धर्माच्या आधारे करून संघपरिवार आपण इतर माथेफिरू धर्मवेड्यांपेक्षा वेगळे नाही हेच दाखवत नाही काय? एक धर्म, एक प्रेषित, एक ग्रंथ नसल्याने हिंदू समाज जमातवादी होऊ शकत नाही असे पतंगे लिहितात; पण प्रत्यक्षात संघाची वाटचाल त्या दिशेने चालू नाही काय? अयोध्या, नंतर काशी-मथुरा हा क्रम काय सांगतो? या प्रयत्नांना हिंदू जागृतीची लाट म्हणायचे की धर्मांधतेची लाट? ही जर समाजाची प्रतिक्रिया असेल तर राजकीय नेतृत्वाची दिवाळखोरी जशी दिसते तशीच ती समाज-धुरिणांचीही दिसेल. केवळ प्रतिक्रिया म्हणूनही धर्माचा वापर करणार नाही, असेच वास्तविक म्हणावयास हवे. त्याऐवजी स्वाभाविक प्रतिक्रिया वगैरेसारख्या समर्थनपर शब्दांनी काय सूचित होते? पतंगे यांच्या पुस्तकातील शेवटचा भावुकभाबडा भाग व हे राजकारण यातील विसंगती अगदी ढळढळीत आहे, मात्र ती पाहण्याची दृष्टी हवी.

४. जनता पक्ष समाजवाद्यांनी फोडला असा उल्लेख तुरुंगातील कार्यक्रमांबाबत लिहिताना पतंगे करतात. (पृ. ३५) पृ. ५३ वर मात्र हिंदुराष्ट्रावर श्रद्धा असणारे ९३ खासदार जनता पक्षात होते असेही ते लिहितात. यांच्या पाठिंब्यावर उभ्या असणाऱ्या सरकारचे प्रतिनिधी म्हणून इंग्लंडमध्ये हायकमिशनर म्हणून पद सांभाळणे श्री. ना.ग. गोरे यांना चालले पण त्यावेळचे मराठवाडा विद्यापीठाचे कुलगुरू प्रा. शिवाजीराव भोसले यांचे हेडगेवार समितीचे अध्यक्षपद मात्र गोऱ्यांना खुपले असे संतप्त होऊन पतंगे लिहितात. या मुद्द्याच्या संदर्भात संतप्त पतंगे यांना स्वतःच्याच विधानांचा अन्वयार्थ कळला की नाही याची शंका येते. कारण जनता पक्ष हा जरी एका राजकीय तत्त्वज्ञानावर आधारलेला एकजीव पक्ष नव्हता तरी, जे.पीं.च्या व लोकचळवळीच्या दबावाखाली एका समान कार्यक्रमावर आधारित असा निर्माण झालेला तो पक्ष होता. त्याच्या जाहीरनाम्यात हिंदुराष्ट्रवादाचा उल्लेख नव्हता; तो हिंदी राष्ट्रवादावर आधारित होता. (त्याला शाही इमामांनी पाठिंबा दिला होता हेही पतंगे विसरतात ते तर वेगळेच.) संघजन पूर्ण प्रामाणिकपणे यात सामील होते तर मग ९३ खासदार हिंदुराष्ट्रवादावर श्रद्धा ठेवणारे कसे असू शकतात? एकतर त्यांनी स्वतःचे मानस बदलायला हवे

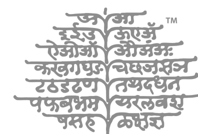
होते किंवा आपणहून पक्ष सोडायला हवा होता. यातले संधीयांनी काय केले? हिंदुराष्ट्रवाद की भारतीय राष्ट्रवाद असा प्रश्न चर्चेला आल्यावर हिंदुत्व हेच भारतीयत्व अशा कोलांटउड्या सुरू झाल्या. जनता पक्ष फुटला तो त्यातील घटकपक्षांच्या पक्षावर नियंत्रण मिळविण्याच्या स्पर्धेमुळे. त्या खेळात हे ९३ जणही जुन्या जनसंघाचे म्हणून सहभागी होते. ते काही प्रामाणिक, साव व स्वार्थरहित राजकारणी नव्हते हे लक्षात घेतले तर, जनता पक्षाच्या फुटीच्या प्रक्रियेची वाचकांना पतंगे नीट माहिति देत नाहीतच; पण स्वतःचा पूर्वग्रह मात्र स्पष्ट करतात हे उघड होते. डॉ. हेडगेवार जन्मशताब्दीनिमित्त उपस्थित झालेला प्रश्न मात्र वेगळाच होता एवढेच विस्तार-भयास्तव येथे नोंदवतो. पण त्यावरील राग व्यक्त करताना पतंगे चुकीचा युक्तिवाद वापरताहेत एवढेच निदर्शनाला आणू इच्छितो.

५. 'दोन डॉक्टर, एक आजार' अशासारख्या विधानांनी/शब्दांनी पुस्तकाचे लालित्य वाढत असेल पण वाचकाला मात्र भ्रमात टाकण्याची सोय होते. आंबेडकर व हेडगेवार यांच्या आयुष्यांची कोणत्याच पातळीवर तुलना होऊ शकत नाही. अशी तुलना फक्त पतंगेंसारखा अंधश्रद्ध भक्त करू शकतो. आधुनिक आर्थिक-राजकीय विचारप्रणालींचा गाढ पांडित्यपूर्ण व्यासंग असणारे, समाजशास्त्रीय दृष्टी असणारे आंबेडकर यांची जातकुळी 'मुस्लिम प्रश्ना'ची 'सोडवणूक' करण्यासाठी संकुचित व कट्टर हिंदुसंघटना-साठी स्वतःचे संघटनकौशल्य वापरणाऱ्या डॉ. हेडगेवार यांच्यापेक्षा मूलतःच वेगळी होती. ही तुलना कशासाठी हा खरा प्रश्न आहे. त्याचे उत्तर 'आंबेडकरांच्या अपहरणा'त आहे हे उघडच आहे. हिंदू समाजाच्या आजाराचे स्वरूप व निदान हे आंबेडकरांचे व हेडगेवारांचे एकच होते या म्हणण्याचा वैचारिक आधार काय तर येथील बहुसंख्य लोक हिंदू आहेत हा. खरे तर हेडगेवार 'जाणिवे'ने राजकारणी हिंदू होते तर आंबेडकर ही संकुचित कक्षा केव्हांच ओलांडून वैश्विक दृष्टीवर स्थिरावले होते हे लक्षात घ्यायला हवे. येथील सर्वसामान्य हिंदू माणूस हा सांस्कृतिक अर्थाने हिंदू होता व आहे, संघ मात्र त्याला राजकीय दृष्ट्या 'हिंदू' करण्याचा प्रयत्न करतो आहे. हिंदू समाजाचा आत्मघात यात आहे. या आत्मघाती प्रयत्नाचे जनक म्हणून डॉ. हेडगेवारांची नोंद इतिहासात करावी लागेल एवढेच तूर्तास नोंदवितो. डॉ. हेडगेवारांच्या बद्दल त्यांच्याच भक्तांपैकी एक, संघाचे एके काळचे बौद्धिक प्रमुख असलेले नाना पालकर लिखित चरित्र पाहिले तर हेडगेवारांच्या राष्ट्रीयत्वाची भूमिका मुस्लिम-विरोधी असल्याचे सरळ सरळ दिसते. (याचा तपशीलवार ऊहापोह मी माझ्या आधी उल्लेखिलेल्या दीर्घ लेखात केलेला आहे. पुनरुक्ती टाळण्यासाठी याबाबतचे विवेचन येथे करत नाही.) तूर्तास आवर्जून नोंदवतो की, या दोन डॉक्टरांपैकी एकाने आधुनिक जीवनदृष्टीतून नव्या विशाल, उदात्त जगाची दलितांना जाणिव दिली तर दुसऱ्याने (डॉ. हेडगेवारांनी) दलितांना राजकीय हिंदू बनवण्याची प्रेरणा दिली व संप्रदायवादी जमातवादी दृष्टी देऊन सबंध समाजालाच आजारी पाडण्यास क्रियाशील हातभार लावला. एक व्यवसायाने डॉक्टर नसूनही त्याने सामाजिक आरोग्यास हातभार लावला तर दुसरा व्यवसायाने डॉक्टर असूनही त्याने समाजाचे आरोग्य बिघडवले. समाजामध्ये जातीयवादाचा रोग प्रादुर्भूत केला.

ही काही निरीक्षणे नोंदवल्यावर एवढे स्पष्ट व्हावे की, श्री. पतंगे यांचे पुस्तक हा एक पवित्रा आहे. संघाच्या नव्या स्वरूपाचे दर्शन घडवण्याचा किंबहुना वाचकांना त्या योगे गोंधळात टाकण्याचा परिणाम हे पुस्तक साधू शकते. पुरोगाम्यांवर शेरेबाजी, संघाच्या धोरणांचे समर्थन व याला सोयीचे घटनांचे निवेदन यांनी संपृक्त असे हे पुस्तक आहे. पण त्यात मूलभूत वैचारिकतेचा पत्ता नाही. माझ्या दृष्टीने अशी चर्चा हा लेखकाचा पुस्तक लिहिण्याचा हेतूच नाही. त्यांचा हेतू त्यांनी (पृ. ५० वर) स्वच्छ नोंदवला आहे. म्हणूनच हे पुस्तक 'मोकळेपणा'चे द्योतक नसून 'धोरणीपणा'चे प्रतीक आहे असे मला वाटते.

प्रा. दाभोलकरांना हे पुस्तक मोकळेपणाचे द्योतक का वाटावे? कदाचित, यापूर्वी उघड न केल्या गेलेल्या अशा संघाच्या अंतर्वर्तुळातील दाभोलकरांना माहीत असलेल्या गोष्टी पतंगे यांनी सांगितल्यामुळे, व मोकळेपणाने सांगतो आहोत अशी छाप पतंगेंनी निर्माण केल्याने प्रा. दाभोलकरांना हे पुस्तक मोकळेपणाने भरलेले वाटत असेल. पण माझ्या दृष्टीने तो महत्त्वाचा मुद्दा नाही. प्रा. दाभोलकर आपल्या परीक्षणात पतंगेंच्या वैचारिक अपुरेपणावर, भूमिकेवर मार्मिकपणे बोट

अनुक्रमणिका





ठेवतात. पण हा वैचारिक अपुरेपणा येतो कशातून याच्या चर्चेत प्रा. दाभोलकर जात नाहीत. नाना पालकरकृत हेडगेवार चरित्र, पालकरकृत हेडगेवार पत्रदर्शन, गोळवलकर गुरुजींचे *विचारधन* व त्यांच्या साहित्याचे इतर ७ खंड, तसेच अलीकडील वाङ्मय प्रा. दाभोलकरांनी पाहिले असणार हे गृहीत धरले तर या वैचारिक अपुरेपणाचे आश्चर्य त्यांना वाटणार नाहीच. पण संघाकडून ज्या आशा ते करतात त्याही कदाचित ते करणार नाहीत असे वाटते. आक्रमक हिंदू संघटन ही हेडगेवारांची मूळ भूमिका. आधुनिक राजकीय तत्त्वज्ञानांचा प्रतिवाद करीत ती सुशोभित-विस्तारित करण्याची भर गोळवलकरांनी घातली. नंतर कालप्रवाहाशी सुसंगत अशा सामाजिक समतेची प्रतिमा देण्याची कामगिरी देवरसांची. या साऱ्या प्रक्रियेत आप-पर भावाधिष्ठित, इथले-परके या दृष्टीने विचार करण्याच्या मूलभूत भूमिकेत आजही बदल झाला आहे, असे प्रा. दाभोलकर कोणत्या आशेने म्हणू शकतील? किमान हिंदुसंघटनासाठी तरी संघाला दलित समाजाला पोटात घ्यावे लागेल हे त्यांचे म्हणणे दिसायला ठीक दिसले तरी, या हिंदुसंघटनाचा उद्देश काय, त्याचे आजचे परिणाम काय, याविषयी प्रा. दाभोलकर काही लिहीत नाहीत. त्याचे सूचन मात्र त्यांच्या काही विधानांत दिसते. मुळात प्रश्न असा आहे की, हिंदुसंघटन हे मानवतावादी संघटनाशी सुसंगत ठरण्यासाठी ज्या प्रकारची मानसिकता लागते तीच संघाजवळ नाही. ती असती तर, प्रा. दाभोलकरांनी सुचविल्याप्रमाणे, बाबरी मशीद पडल्यावर संघपरिवाराने देशाची माफी मागितली असती. उलट असे न होता आनंदाने ओसंडून वाहिलेले चेहरे येथे दिसले. केलेल्या कृत्याची लाज न वाटता त्याचा अभिमान बाळगला गेला. लोकउद्रेकाच्या नावाखाली ते लपवले गेले. (हाच न्याय १९४८ च्या ब्राह्मणांवरील हल्ल्याला लावला तर? तोही एका अर्थाने लोकउद्रेकच होता ना?) याचाच अर्थ असा की दलित-बहुजनांना बरोबर घेऊन, त्यांना 'हिंदू' म्हणवून-बनवून आपले मूळचे हिंदुसंघटन 'आक्रमक' बनवायचे आहे. त्यासाठी सेवाभावी संस्थांची व कार्यक्रमांची त्याला जोड देत आज असा देखावा निर्माण केला आहे की संघविचार हा विधायक आहे. मग, साहजिकच, विधायक हिंदुसंघटन करण्यात गैर काय, असा प्रश्न उपस्थित केला जातो. यासारखेच काहीसे प्रा. दाभोलकरांचे झाले आहे काय, अशी शंका मला वाटते. मुसलमानांचा प्रश्न, मानवतावाद, गांधी-समाजवादी यांचे आकलन याबाबत प्रा. दाभोलकरांनी त्यांच्या लेखात योग्य इशारा सूचित केला आहे. पण हिंदुसंघटनेसाठी दलितांपर्यंत पोचण्याच्या प्रयत्नाचे स्वागतही ते करतात. या ठिकाणी मला संघटन करण्याचा हेतू महत्त्वाचा वाटतो. प्रा. दाभोलकरांनाही तो महत्त्वाचा वाटत नसेलच असे नाही, पण त्यांचा भर यावर नाही. तसेच मानवतावादाशी सुसंगत असे हिंदुसंघटन कसे असेल/असावे याचे दिग्दर्शनही ते करीत नाहीत व त्या कसोटीवर संघाला जोखत नाहीत. खरे तर मुसलमान, कम्युनिस्ट, ख्रिस्ती मिशनरी हे संघाचे लक्ष्य आहेत. रिडल्सप्रकरणी संघाच्या पत्रकात याचा स्पष्ट उल्लेख (पृ. ७४) आहे. त्यासाठी पूर्वीचे ब्राह्मणी संघटन अधिक आक्रमक व व्यापक व्हायला हवे एवढीच काय ती व्यापक जाणिव.... ही आक्रमकता दलित-बहुजनांशिवाय येणार नाही हे उघडच होते म्हणून त्यांना आपल्या बाजूला वळवायचे. संघाचे प्रयत्न हिंदुसंघटनेपुरते ठीक वाटले तरी एकूण समाज-स्वास्थ्याच्या दृष्टीने, भारतातील इतर धर्मीयांच्या दृष्टीने याचे परिणाम गंभीर होतील असे प्रा. दाभोलकरांनाही वाटत असणारच. मग हिंदुसंघटनेच्या मर्यादेतही अशा प्रयत्नांचे स्वागत कशासाठी करावयाचे? 'मुस्लीम प्रश्ना'वर, संघाला मुसलमानांचे अस्तित्व कायम राहणार हे गृहीत धरूनच विचार करावा लागणार व त्याचा विचार केल्याशिवाय सबल भारताचा विचार होऊ शकत नाही हे प्रा. दाभोलकर यांचे प्रतिपादन बरोबरच आहे. पण यासाठी संघाला आप-पर भावाधिष्ठित सांस्कृतिक राष्ट्रवाद सोडावा लागेल व सामाजिक-आर्थिक प्रश्नांवर आधारित प्रादेशिक राष्ट्रवाद स्वीकारावा लागेल. संघविचारात व श्री. पतंगे यांच्या 'मोकळ्या' पुस्तकात याचा विचार तर सोडाच पण मागमूसही नाही. राम+आंबेडकर ही पतंगे यांची भूमिका म्हणजे सांस्कृतिक राष्ट्रवादाला सामाजिक राष्ट्रवादाची जोड देणे होय. पण याही भूमिकेचा आधार पुन्हा आप-पर संबंधावर अधिष्ठित असाच आहे. मग प्रा. दाभोलकरांना आशा कशाची वाटते? संघात पुरोगामी प्रवाह बळकट होतील ही आशा ते पतंग्यांकडे बघून करणार असतील तर अवघडच आहे. कारण हा नवा, 'मोकळा' लेखकही मूलभूत दृष्टीने आप-पर भावापलीकडे जाऊ शकत नाही. तेव्हा संघाचे मूळचे उद्दिष्ट जोपर्यंत कायम आहे तोवर आशावादी होण्याला काय आधार? (खरोखरीच असे घडले तर संघ संघ राहील का? हा प्रश्न आणखी वेगळा.) संघाच्या मूळच्या मांडणीत (व पतंगे यांच्याही मांडणीत) कोणताही फरक झालेला नाही. फरक

झालेला आहे तो धोरणी रणनीतीत. ही नवी रणनीती हिंदुसंघटनेची सामाजिक व्याप्ती वाढवील पण त्या आक्रमकतेमुळे होणाऱ्या इतर सामाजिक-राजकीय परिणामांचे काय? या व्यापकतेचे स्वागत करावे की व्यापकतेने अस्वस्थ व्हावे असाच हा खरा प्रश्न आहे. प्रा. दाभोलकरांच्या परीक्षणात या अंगावर पुरेसा भर नाही. त्यांचा आशावाद संघपरिवाराचे आजचे स्वरूप, त्याचे राजकारण, त्याची आक्रमकता पाहता निराधार आहे असे मला नम्रपणे सुचवावेसे वाटते. आजघडीला आहे तेथून सुरुवात करून भारताचा विचार करणे कितीही योग्य व इष्ट असले तरी, प्रा. दाभोलकरां-सारख्या समाजमनस्क विचारवंताला व्यक्ती म्हणून ही भूमिका घेणे शक्य आहे. जिथे हितसंबंधांचा मतलबीपणा आहे, विशिष्ट उद्देश आहेत तेथे ही भूमिका संघासारख्या संघटनेला परवडणार नाही. (तशी ती इतरही पक्षांना परवडणार नाही. अर्थातच याची कारणे वेगळी आहेत.) कारण धर्म-परंपरा, इतिहास, या सर्वांचे विकृती-करण, त्या आधारे २० व्या शतकात १५ व्या शतकातील कृत्यांचा बदला हीच समाज-जागृती असे ज्यांना वाटते, 'काल'च्यामध्ये जे 'आज' व 'उद्या' पाहतात त्यांना प्रा. दाभोलकरांची भूमिका 'संघटन' म्हणून घेणे शक्य नाही. म्हणूनच प्रा. दाभोलकरांचा आशावाद निराधार वाटतो.

हा लेख एक प्रतिक्रियात्मक परीक्षण या स्वरूपात लिहिला आहे. त्यात अनेक विधानांचे तपशील विस्तारभयास्तव व स्थलाभावी दिलेले नाहीत. हा अपुरेपणा आहेच. माझ्याच एका दीर्घ लेखाचा उल्लेख या तपशीलांसाठी केला आहेच. या लेखात विस्तारभयास्तव आणखी काही गोष्टींचा उल्लेख नाही, अशा गोष्टी फक्त नजरेस आणून हे लेखन थांबवतो. स्वातंत्र्यलढ्यात संघाचे, 'संघ' म्हणून नसणे, म्हैसाळच्या मधुकर देवलांना संघ सोडावा लागणे, डॉ. पु.ग. सहस्रबुद्ध्यांना संघाचे बौद्धिक प्रमुखपद सोडावे लागणे अशांसारख्या काही घटना या योगायोग नाहीत. त्यामागे एक संघटनेची धोरणी दृष्टी आहे व ती दृष्टी मी केलेल्या संघाच्या विवेचनाशी सुसंगत आहे म्हणून याचा केवळ उल्लेख करत आहे.

■■

लेखक-परिचय

- **मुरलीधर पवार** : *समाज प्रबोधन पत्रिका*, *नवभारत* इत्यादी नियतकालिकांतून वैचारिक स्वरूपाचे लेखन; **पत्ता** : १३ बी, नंदकुमार को-ऑप. सोसा., नंदा पातकर रोड, विलेपार्ले (पू.), मुंबई ४०० ०५७.
- **किशोर बेडकीहाळ** : सामाजिक परिवर्तनाच्या चळवळीतील अभ्यासू कार्यकर्ते; डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर अकादमी, सातारा या संस्थेचे कार्यवाह. संघाची वैचारिक भूमिका व संघटन या विषयावर 'राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ : एक मागोवा' (*पुरोगामी सत्यशोधक*या त्रैमासिकात प्रकाशित) हा अभ्यासपूर्ण प्रबंध. **पत्ता** : १२० ब/२/१ 'मैत्री' यादोगोपाळ पेठ, ढोल्या गणपतीसमोर, सातारा ४१५ ००२.
- **श्रीनिवास दीक्षित** : तत्त्वज्ञान विषयाचे भूतपूर्व ज्येष्ठ प्राध्यापक; *भारतीय तत्त्वज्ञान*, *नीतिमीमांसा* आदि ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : २१ आयडियल सोसायटी, सागरमाळ, कोल्हापूर ४१६ ००८.
- **सदानंद मोरे** : पुणे विद्यापीठातील तत्त्वज्ञानविभागात संत ज्ञानदेव अध्यासनाचे प्राध्यापक; मराठी संस्कृतीचे व समाजव्यवहाराचे अभ्यासक. *The Geeta : A Theory of Human Action*, *Krishna : The Man and His Mission*, *तुकारामदर्शन*, *त्रयोदशी* आणि अनेक ग्रंथांचे कर्ते; **पत्ता** : ७ सिद्धान्त अपार्टमेंट, ३१२, ए-९, शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०.

अनुक्रमणिका

मार्क्सचा मानवी परात्मतेचा सिद्धान्त (२)

मुरलीधर पवार

– ४ –

आता मार्क्सच्या 'परात्मभाव' या संकल्पनेचा अर्थ, किंवा माणूस परात्म होतो म्हणजे नेमके काय घडते ते पाहू.

परात्मभाव या संकल्पनेच्या साहाय्याने मार्क्सने भांडवली उत्पादनपद्धतीचा माणसाच्या व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनावर जो विपरीत परिणाम होतो त्याचे विश्लेषण केले आहे. श्रम किंवा कृती करणाऱ्या व्यक्तींवर लक्ष केंद्रित करून त्याने एकूणच भांडवली समाजव्यवस्थेतील जीवनाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला. हे सामाजिक जीवन अनेक घटकांनी मिळून तयार होते. त्यामध्ये माणूस व त्याचे श्रम, कृतिशीलतेमधून त्याने केलेली अनेकविध निर्मिती, उत्पादित वस्तू, समाज-जीवनातले त्याच्याशी संबंधित असलेले इतर लोक, चेतन व अचेतन निसर्ग, वस्तुजात, मानवजात या सर्व घटकांचा परस्परांशी कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे तो त्याने समजून घेतला आणि या संकल्पनेच्या केंद्रगत स्थानामुळे हे सर्व घटक परस्परांशी कसे जोडलेले आहेत, व माणसाचे व्यक्तिगत व सामाजिक जीवन विविध अंगांनी व विविध पातळ्यांवर कसे परात्म झाले आहे हे त्याने स्पष्ट केले. भांडवली समाजव्यवस्थेच्या विश्लेषणातून व स्पष्टीकरणातूनच मार्क्स माणसाच्या भवितव्याची दिशा सूचित करतो.

मार्क्सच्या परात्मतेच्या संकल्पनेला चार प्रमुख अंगे आहेत :

१. माणूस स्वनिर्मित वस्तूपासून परात्म होतो.
२. माणूस स्वतःपासूनही परात्म होतो, दुरावला जातो; म्हणजेच माणूस आपल्या कृतीपासून किंवा श्रमांपासून परात्म होतो.
३. माणूस मानवजातीपासून परात्म होतो. म्हणजे, एक मानव म्हणून तो आपल्या मानवकोटीपासून दुरावला जातो.
४. माणूस माणसापासून म्हणजे दुसऱ्या माणसापासून परात्म होतो.

वर म्हटल्याप्रमाणे मार्क्सच्या तत्त्वव्यूहातील सर्व घटक परस्परांशी जोडलेले आहेत. वरील चारही प्रमुख अंगे तशीच परस्परांशी निगडित असल्यामुळे समग्र मानवी अस्तित्व आणि त्याच्या समस्यांचा आपल्याला अर्थबोध होतो.

(१) परात्मभावाच्या चार अंगांपैकी पहिल्या प्रकारामध्ये मार्क्स व्यक्तीच्या स्वनिर्मित, म्हणजे स्वतःच्या श्रमातून निर्माण केलेल्या वस्तूशी असलेल्या संबंधाचा विचार मांडतो. म्हणजेच पर्यायाने व्यक्तीच्या इंद्रियग्राह्य बाह्य विश्वाशी (sensuous external world) असलेल्या संबंधाचाच तो विचार मांडतो. भांडवली अर्थव्यवस्थेमध्ये* श्रमिकाने स्वतःच्या श्रमाने निर्माण केलेल्या उत्पादित वस्तू त्याच्यापासून परक्या होतात, व उत्पादकापासून – श्रमिकापासून – विलग एक स्वतंत्र शक्ती म्हणून त्याच्यासमोर उभ्या ठाकतात. वास्तविक पाहता श्रम किंवा कृती व उत्पादित वस्तू यांच्यामध्ये जो संबंध असतो तो स्पष्ट व प्रत्यक्ष असतो : वस्तू म्हणजे श्रमांनी मूर्तरूप धारण केलेला आकार असते. "The product is after all but the summary of the activity, of production. If then the product of labour is alienation, production itself must be active alienation, the alienation of activity... In the estrangement of the object of labour is merely summarised

---

* अठराव्या-एकोणिसाव्या शतकात उत्कर्ष पावत असलेल्या आर्थिक-औद्योगिक व्यवस्थेला आज आपण भांडवली व्यवस्था, बूर्ज्वा व्यवस्था असे म्हणतो. या काळात जी सैद्धांतिक अर्थशास्त्रीय मांडणी झाली तिच्यामध्ये अर्थशास्त्रासाठी 'पोलिटिकल इकॉनॉमी' ही संज्ञा प्रचलित होती. दुसरी एक गोष्ट येथे ध्यानात घ्यावयाची आहे. नव्या बाजाराधिष्ठित औद्योगिक उत्पादनव्यवस्थेत भांडवलदार मालक श्रमिकाची श्रमशक्ती वा श्रम मोल देऊन विकत घेत होते, स्वतःच्या मालकीचे करीत होते. श्रमिकाने त्याचे श्रम कोणत्या वस्तूच्या उत्पादनासाठी, कोणत्या निर्मितीसाठी कामी लावावयाचे हे भांडवलदार मालक ठरवू लागला. श्रमिकाचे माणूस म्हणून असलेले व्यक्तित्व, त्याचा 'स्व' (self) आणि त्याच्या निर्मितिक्षम कृतिशीलतेचे प्रतीक व माध्यम असलेले श्रम यांच्यात ताटातूट करण्यावरच ही व्यवस्था मुळातच उभारलेली आहे.

the estrangement, the alienation, in the activity of labour itself"[२६] [उत्पादित वस्तू हे, अंतिमतः, उत्पादक कृतिशीलतेचे फलित असते. मग, जर श्रमांची परिणती परात्मता ही असेल तर, खुद्द उत्पादनच परात्मतेची जननी असणार; उत्पादकाच्या कृतिशीलतेची (त्याच्यापासून) ते ताटातूट करणारे असणार. ती परात्मता निर्माण करणारीच कृती असणार. श्रमांचे मूर्तरूप असलेली वस्तू उत्पादकाची राहत नाही ही गोष्ट उत्पादनाच्या कृतीतच परात्मता ओतप्रोत असल्याचे केवळ फलित आहे.] मार्क्स या ठिकाणी उत्पादित वस्तूचा दुरावा व श्रमांची परात्मता यांचा एकाच पातळीवर विचार करतो. कारण त्याला श्रमिकाच्या सर्वंकष परात्मतेच्या अनुभूतीची व्यापकता सूचित करावयाची आहे.

भांडवली व्यवस्थेमध्ये, श्रमांच्या माध्यमातून केली जाणारी निर्मितीच्या स्वरूपाची जी उत्पादक कृती, तिचेच रूपांतर माणसाला, त्याचा माणूस म्हणून जो जाति-गुणधर्म आहे त्यापासून तोडणाऱ्या, वंचित करणाऱ्या कृतीत केले जाते, यावर मार्क्सचा सारा भर आहे. माणसाचे माणूस म्हणून जगणे त्याची निर्मितिक्षम कृतिशीलता परात्मतेला जन्म देणाऱ्या उत्पादक कृतीत रूपांतरित न होण्यावर अवलंबून आहे, असे मार्क्सला म्हणावयाचे आहे.

मार्क्सचे वरील म्हणणे समजण्यासाठी मार्क्सची माणसाची संकल्पना समजून घेण्याकडे वळले पाहिजे. त्याच्या संकल्पनेप्रमाणे निर्मितिक्षम कृतिशीलता हा माणसाचा अंगभूत प्रकृतिधर्म आहे. आपल्या शक्ती-क्षमता यांच्या आधारे या कृतिशीलतेच्या माध्यमाद्वारे माणूस मानवजातीला व इतर सर्व वस्तुजाताला घडवीत असतो. आपण कोण आहोत, आपण काय करीत आहोत, आपणांस काय साधावयाचे आहे याची जाणिव त्याच्या ठायी असते, आणि त्याच्या कृतीच्या मागे इच्छा, संकल्प व हेतू असतो. मार्क्स दोन महत्त्वाची विधाने करतो. माणसाची जाणिव व कृती साऱ्या विश्वाला कवेत घेणारी असते; माणूस स्वतःकडे वैश्विक व म्हणून स्वतंत्र म्हणून पाहतो, असे मार्क्सने म्हटले आहे. माणसाचा जीवनव्यवहार हा आत्मभानयुक्त असतो. त्याच्या मुळाशी इच्छा व जाणिव असते. त्याचे स्वतःचे जीवन त्याच्यासाठी जाणून घेण्याचा, कृतीचा विषय असते. माणूस हा species-being आहे हे याचे कारण आहे, असे मार्क्स म्हणतो. निसर्ग किंवा बाह्य इंद्रियगोचर वस्तुजाताशिवाय माणूस काहीही निर्माण करू शकत नाही. या भौतिक वस्तुजाताच्या साहाय्याने माणसाचे श्रम फलद्रूप होतात. निसर्ग-मानव संबंध दोन स्तरांवर कार्यशील असतात. एक म्हणजे माणूस निसर्गाकडून विविध वस्तू घेतो. त्यांच्याशिवाय तो जिवंत राहू शकत नाही. निसर्ग हे त्याच्या शारीर जगण्याचे साधन असते (physical subsistance).[२७] पण निसर्गाशी माणसाचा संबंध केवळ उदरनिर्वाहापुरता नाही. त्याची अंगभूत निर्मितिक्षम कृतिशीलता, निसर्गातील ज्या ज्या पदार्थांवर त्याचे श्रम कामी लागतात त्या त्या पदार्थांना संस्कारित करते, त्यांना मानवी रूप देते. याद्वारे निसर्गाला, स्वतःला आणि सभोवतालच्या भौतिक-सामाजिक वास्तवाला आकार देणे हा त्याचा मानव-जातिगत प्रकृतिधर्मच आहे. त्याचे पालन करूनच तो आपले जीवन व अस्तित्व अर्थपूर्ण करू शकतो. ती त्याची आंतरिक गरज असते. श्रमांद्वारे ज्यांना आकार देता येईल असे पदार्थच 'हाता'शी नसले तर मानवाची निर्मितिक्षम कृतिशीलता जिवंतच राहू शकत नाही, या अर्थाने निसर्ग त्याच्या जिवंत राहण्याचे, आणि पर्यायाने मानव म्हणून माणसाच्या जिवंत राहण्याचे साधन (means of life) आहे. निसर्गाचाच एक अंश असलेला माणूस निसर्गसृष्टीचे द्रव्य वापरून, तिच्या पदार्थांचीच अवजारे बनवून तिलाच घडवत असतो असा हा व्यवहार आहे. सारी निसर्गसृष्टी हे मानवाचे निरिंद्रिय शरीर आहे, असे मार्क्सने म्हटले आहे. या घडविण्यामधून मानवाच्या रूपातले जीवन जीवनाची निर्मिती करीत असते; असे उत्पादक-कृतिरूप जीवन हे माणसाचे जातिविशेष जीवन (species-life) आहे. मानवाच्या बाबतीत त्याचे जीवन हे नित्य नव्या जीवनाच्या निर्मितीचे साधन आहे (means of life) असे मार्क्स म्हणतो.

अशा रीतीने, माणसाच्या ठायी असलेली निर्मितिक्षम कृतिशीलता, त्याची वैश्विक जाणिव व त्याची स्व-तंत्रता (म्हणजे त्याचे species-being असणे) आणि त्यांची अभिव्यक्ती यांना मार्क्सच्या विचारव्यूहामध्ये महत्त्वपूर्ण स्थान आहे. सभोवतालच्या निसर्गातून जगण्यासाठी लागणाऱ्या सर्व गोष्टी तो हस्तगत करतो एवढेच त्याचे निसर्गसृष्टीशी नाते असते तर तो इतर प्राण्यांपेक्षा फार वेगळा ठरला नसता. इच्छा व संकल्प यांच्या आधारे मनात एक कल्पना करून, जाणिवपूर्वक स्वतंत्रपणे उत्पादक कृती करून, श्रमांच्या माध्यमाद्वारे, ज्या

२६. MECW, Vol. 3, page 274.
२७. उपरोक्त, page 273.

अनुक्रमणिका

निसर्गाचा तो एक अंश आहे त्या निसर्गाला मानवी रूप देतो यात त्याचे वेगळेपण व माणूसपण आहे. निसर्गसृष्टी मानवाच्या द्वारे स्वतःला स्वतःच घडवीत असते; मानवी सर्जनशीलता, शक्ति-क्षमता व निसर्ग यांचे परस्परांशी देवाण-घेवाण करीत नांदणे, फलद्रूप होणे हे आंतरिक संबंधाशिवाय शक्य नाही.

उत्पादक कृतिक्षम माणसाचे श्रम उत्पादित वस्तूच्या स्वरूपात मूर्त होतात, त्यांचे प्रत्यक्षीकरण होते याचा अर्थ आता उलगडतो. श्रम कामी लावून निसर्गातील पदार्थांमधून वस्तूरूप निर्मिती केली जाते तेव्हा कृती करणारी मानवी व्यक्ती ही मानव म्हणून स्वतःचे असलेले सारसर्वस्वच प्रत्यक्ष मूर्त करीत असते. मार्क्स म्हणतो की, श्रमसाधनेतून, उत्पादक कृतीतून माणूस मानवजीवनाचा अर्थ, प्रयोजन प्रकट करीत असतो ते या कारणाने. निसर्गातील ज्या ज्या पदार्थाला त्याचे 'हात लागतात', त्या त्या पदार्थाच्या साहाय्याने तो मानवाची नावनिशाणी असलेले एक वस्तुनिष्ठ जग निर्माण करतो.

मानवी श्रम जीमध्ये लागलेले आहेत ती उत्पादक कृती, त्या कृतीमधून क्रियाशील बनणारी निर्मितिक्षम-कृतिशीलता हीच भांडवली अर्थव्यवस्थेमध्ये परात्मतेला जन्म देणारी क्रिया बनते असे मार्क्स म्हणतो त्याचा अर्थ आता उलगडेल. ज्या उत्पादक कृतीमधूनच माणूस त्याच्या जातिविशेष प्रकृतिधर्माचे पालन करू शकतो ती उत्पादक कृतीच त्याची त्याच्या प्रकृतिधर्मापासून ताटातूट करते. कारण आपण मानव या वैश्विक जाणिवेतून, आणि म्हणूनच स्वतंत्रपणे, स्वतःच्या इच्छा-संकल्पानुसार, 'स्वः'ला ओतून केलेली ती कृती नसते. 'स्व'पासून शारीर श्रमशक्ती वेगळी करून त्याने ती विकलेली असते. 'आत्मदुरावा' आधीच उत्पन्न झालेला असतो.

भांडवली व्यवस्थेमध्ये जे उद्योग नव्या स्वरूपात उत्कर्ष पावत होते त्या उद्योगांमध्ये काम करणाऱ्या श्रमिकांना डोळ्यांसमोर ठेवून मार्क्स विवेचन करीत आहे. हे नव्या व्यवस्थेचे मर्मस्थान व व्यवच्छेदक संघटन-सूत्र आहे हे त्याचे दर्शन होते.

भांडवली समाजव्यवस्थेमध्ये श्रमिक आपल्या श्रमाद्वारे बाह्य विश्व किंवा निसर्गातील पदार्थ वापरून जितके अधिकाधिक उत्पादन करतो, तितक्याच प्रमाणात तो मार्क्सच्या अर्थाने जीवनाच्या साधनांच्या बाबतीत नागवला जातो. ही प्रक्रिया दोन स्तरांवर घडते : एक, बाह्य इंद्रियगोचर वस्तुजात त्याच्या बाबतीत अधिकाधिक परकीय होत जाते. श्रमसाधनेचे लक्ष्य म्हणून वस्तुजाताच्या अस्तित्वाला त्याच्या बाबतीत काही अर्थ उरत नाही. निसर्गातील पदार्थांना त्याच्या मनातील आकार देऊन त्याचे श्रम फलद्रूप होणार नसतात. त्याची निर्मितिक्षम कृतिशीलता जिवंत राखणारे जीवनसाधन म्हणून निसर्गाचे अस्तित्व उरत नाही. दुसरे, शारीर पातळीवरील जगणे साध्य करण्याच्याही पातळीवर, जितके जास्त उत्पादन श्रमिक करतो तेवढ्या जास्त प्रमाणात जीवनसाधन म्हणून निसर्गापासून तो स्वतःला वंचित करतो.

मार्क्स म्हणतो, तो ज्या वस्तूचे उत्पादन करतो त्या वस्तूचा श्रमिक दुहेरी दास बनतो. ती वस्तू उत्पादन करावयाची असते म्हणून त्याच्या हातांना काम मिळते, त्याचे श्रम कामी लावण्यासाठी त्याला लक्ष्य मिळते (an object of labour); आणि या कामाच्या रूपाने त्याला उपजीविकेचे एक साधन मिळते. आपल्या श्रमांतून, कृतिशीलतेतून नित्य एक मानवी सृष्टी आकारास आणण्याची क्षमता हा प्रकृतिधर्म असणारा माणूस भांडवली व्यवस्थेमध्ये श्रम परात्म झाल्याकारणाने स्वतःच्या क्षमतेला, प्रकृतिधर्माला पारखा झाला, दुरावला गेला. मार्क्स म्हणतो की, भांडवली उत्पादनपद्धतीमध्ये परात्मता श्रमप्रक्रियेतच अंगभूत असते. परंतु भांडवली अर्थशास्त्र श्रमिक आणि त्याचे श्रम यांच्यामध्ये जो साक्षात (direct) संबंध असतो तो लपवून ठेवते, व त्यामुळे श्रमप्रक्रियेतील परात्मता लक्षात येत नाही. "Political economy conceals the estrangement inherent in the nature of labour by not considering the direct relationship between the worker (labour) and production. It is true that labour produces wonderful things for the rich - but for the worker it produces privation. It produces palaces - but for the worker, hovels. It produces beauty - but for the worker, deformity. It replaces labour by machines, but it throws one section of the workers back to a barbarous type of labour, and it turns the other section into a machine. It produces intelligence - but for the worker, stupidity, cretinism."[२८]

२८. MECW, Vol. 3, page, 273.

याप्रमाणे श्रमिक त्याच्या जीवनाला व श्रमसाधनेला आवश्यक व आधारभूत असलेल्या उत्पादित वस्तूंपासूनच वंचित होतो. मानवाचे 'श्रमिक कामगार' असे संक्षेपण होते (abstraction-reduction); जीवनरस पिळून टाकल्यावर उरणाऱ्या चिपाडासारखे, हे अमूर्त, संक्षेपित व्यक्तिमत्त्व मनुष्यत्वाच्या दृष्टीने एक कंगाल व्यक्तिमत्त्व असते. ते आपले जीवनच हरवून वसलेले असते. त्याने कितीही श्रम केले तरी तो कंगालच राहतो, त्याचे आंतरिक विश्वही आशयहीन होत जाते.

भांडवली व्यवस्थेमध्ये माणसाची निर्मितिक्षम कृती त्याचे जीवन संपन्न करण्याऐवजी ती उत्पादित वस्तूंचेच मूल्य व महत्त्व वाढविते. श्रमिक आपले मनुष्यत्वाचे गुणधर्म हरवून बसतो. वस्तूंच्या उत्पादनामध्ये तो आपले जीवन खर्ची घालतो. त्याचा जीवनरस शोषून त्या वस्तू शक्तिशाली वनतात आणि त्याला रितेपण येते. त्याच्यापासून परक्या झालेल्या त्या उत्पादित वस्तूच, 'भांडवला'च्या रूपाने त्याच्याशी – श्रमिकाशी – प्रभुत्वाचे संबंध प्रस्थापित करतात. श्रमिक व त्याने उत्पादन केलेल्या वस्तू यांच्या संबंधामध्ये ही जी अदलावदल होते त्यामुळे असा आभास निर्माण होतो की, या निर्जीव उत्पादित वस्तूच जिवंतपणे आपल्या शक्ती व गरजांनिशी त्याच्यासमोर नांदत आहेत. भांडवली व्यवस्थेमध्ये निर्जीव भांडवल हे स्वतंत्र असते, त्याला स्वतःचे व्यक्तिमत्त्वही असते; परंतु जिवंत माणूस मात्र परावलंवी व आपले मनुष्यत्व हरवून बसलेला असतो.

(२) माणूस आपल्या श्रमातून निर्माण केलेल्या वस्तूपासून कसा परात्म होतो हे आपण वर पाहिले. आता ही परात्मता प्रत्यक्ष श्रमप्रक्रियेनेच कशी निर्माण होते, व तिचे मानवी जीवनावर काय परिणाम होतात ते पाहू.

माणसाने निर्माण केलेली वस्तूच त्याच्या विरोधात का उभी राहते? कारण ज्या श्रमातून तिचे उत्पादन केले जाते ते श्रम परात्मश्रम असतात. श्रमिकाने उत्पादन केलेली वस्तू ही त्याच्या श्रमाचे सार असते. त्याचे श्रम त्या वस्तूमध्ये प्रत्यक्षगत झालेले असतात. परंतु श्रमप्रक्रियाच परात्मतेने ग्रासलेली असेल, तर श्रमिक स्वतःपासूनही परात्म होतो.

उत्पादनप्रक्रियेमध्ये निर्माण होणारी ही श्रमप्रक्रियेची परात्मता म्हणजे काय? तिचे स्वरूप काय असते? मार्क्स म्हणतो, "परात्मश्रम श्रमिकापासून विलगपणे नांदतात. ते त्याच्या अस्तित्वाचे, त्याच्या मनुष्यत्वाचे स्वांतर्गत अंग नसतात (... it does not belong to his intrinsic nature). त्याच्या श्रमामध्ये त्याच्या अस्तित्वाची अनुरूप ग्वाही मिळत नाही. उलट श्रमिक स्वतःलाच नाकारतो. या श्रमांपासून त्याला कसलेही समाधान मिळत नाही. या श्रमांमुळे त्याच्या शारीरिक व मानसिक शक्तींचा विकास न होता त्याला उलट शारीरिक क्लेश होतात, व त्याच्या मानसिक शक्तींचा ऱ्हास होतो. त्याला काम करण्यामध्ये कसलाही आनंद मिळत नाही. कामापासून दूर राहण्यातच त्याला वरे वाटते. त्याचे श्रम हे ऐच्छिक स्वरूपाचे नसतात. ते सक्तीचे श्रम असतात (it is forced labour).* निर्मितिक्षम श्रम ही मानवी अस्तित्वाची गरज असते; परंतु सक्तीच्या परात्मश्रमांमुळे ही गरज भागविली जात नाही. हे परात्मश्रम साधनरूप असतात. ते केवळ वाह्य शारीरिक व अन्य गरजांची पूर्ती करतात."[२९]

मार्क्सचे वरील विश्लेषण वाचताना आपल्या लक्षात येते की, मानवजातीच्या विकासक्षमतेचे एक गृहीतक त्याच्या मनात आहे. अर्थात हा केवळ कल्पनाविलास नाही. मार्क्सला मानवी अस्तित्वाच्या क्षमता व गरजा यांच्यावरोवर त्याच्या मर्यादांचेही भान आहे. मार्क्स मानवी अस्तित्व काही शक्तींनी (powers) युक्त आहे असे मानतो. या शक्ती जशा नैसर्गिक तशाच मानवी आहेत हे तो स्पष्ट करतो. यातील प्रत्येक शक्ती तिला अनुरूप अशा गरजेच्या जाणिवेमध्ये प्रतिविंवित झालेली असते. आपल्या शक्ति-क्षमतांना प्रत्यक्षात करण्यासाठी ज्या ज्या गोष्टी आवश्यक आहेत, त्यांची व्यक्तीला गरज भासते. माणसाच्या या शक्ती निसर्गात आढळणारे पदार्थ, इतर माणसे यांच्या साहाय्यातून किंवा माध्यमातून प्रत्यक्षगत होतात. मानवी उद्दिष्टपूर्तीची कृती ही मानवी शक्तींच्या स्वरूपाशी

---

* भांडवली व्यवस्थेत श्रमिक ज्या वस्तूच्या उत्पादनासाठी स्वतःचे श्रम खर्ची घालतो त्या वस्तूचे उत्पादन करण्याचा निर्णय त्याचा नसतो. त्याच्या मनातील मानवी उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी स्वतःच्या आराखड्यानुसार तो निर्मिती करीत नसतो; पोट भरण्याचा अन्य मार्ग उपलव्ध नसल्याने त्याने आपली श्रमशक्ती विकलेली असते व म्हणून त्याच्या वाट्याला येईल ते काम करण्याची त्याच्यावर 'सक्ती'च असते, असे मार्क्सचे येथे म्हणणे आहे.

२९. MECW, Vol. 3, page 274.

व त्यांच्या त्या त्या स्थलकालातील विकसित पातळीशी अनुरूप असते. निसर्गाशी देवघेव करून माणूस निसर्गाचा आपल्या व्यक्तिमत्त्वामध्ये समावेश करतो, आणि आपल्या शक्तींच्या व गरजांच्या परिपूर्तीतून आपली उद्दिष्टपूर्ती करतो. व्यक्ती व वाह्य विश्व किंवा निसर्ग या दोघांमध्ये मानवी कृती ही परिणामकारक माध्यमाची भूमिका वजावते. हे माध्यम माणसाच्या सर्व शक्तींच्या संयोगातून आपली उद्दिष्टपूर्ती करते. या कृतीद्वारे माणूस निसर्गामध्ये परिवर्तन घडवून आणतो, व निसर्गाने लादलेल्या मर्यादांचेही उल्लंघन करतो. हे करीत असताना तो आपल्या शक्तींच्या नवनवीन शक्यता आजमावतो व त्यांना प्रत्यक्षगत करण्याचा प्रयत्न करतो.

याप्रमाणे मार्क्स मानवी अस्तित्वाची अर्थपूर्णता मानवी कृतीच्या साहाय्याने कशी फलद्रूप होते हे स्पष्ट करतो. परंतु भांडवली समाजव्यवस्थेमध्ये मानवी अस्तित्वाची ही प्रमुख गरजच नाकारली जाते. मानवी अस्तित्वाला काही स्वयंभू मूल्य असते, व त्याला मानवी श्रम किंवा कृतिशीलता यांचे अधिष्ठान असते हे येथे मान्य केले जात नाही. त्यामुळे परिश्रम करताना श्रमिक स्वतःच्या अस्तित्वालाच नाकारतो (he denies himself in his labour). म्हणजे माणसाच्या शक्ती-क्षमता व त्याचे श्रम यांच्या संयोगातून निर्मितिक्षमतेचा जो आनंद त्याला मिळाला पाहिजे तो मिळत नाही. माणूस सामाजिक जीवनामध्ये निसर्गाबरोबरील तसेच इतर अनेक संबंधांतून आपल्या जीवनाला हेतू व अर्थपूर्णता देऊ शकतो. परंतु या व्यवस्थेत या श्रमप्रक्रियेचा, त्याच्या अनेकांगी कृतिशीलतेचा त्याच्यावर कसलाही परिणाम होत नाही. उलट, उत्पादनाची ही कृती श्रमविभाजनामुळे व श्रमांतर्गत कृतीच्या पुनरावृत्तीमुळे मानवी उद्दिष्टपूर्तीच्या दृष्टीने अर्थहीन ठरते. कारण या कृतीद्वारे माणसाच्या शक्तींचा, निर्मितिक्षमतेचा विकास होत नाही. त्याच त्याच कृतीच्या पुनरावृत्तीमुळे तो शारीरिक व मानसिक दृष्ट्या संवेदनाशून्य बनतो.

मार्क्सने मानवी कृतिशीलतेलाच जीवन म्हटले आहे (For what is life but activity?) म्हणजे, माणूस आपला हा कृतिव्यापार किंवा श्रम यांच्यापासून जेव्हा परात्म होतो, तेव्हा तो स्वतःलाच नाकारतो. या प्रक्रियेमध्ये मानवी श्रम आणि निर्मिती किंवा उत्पादन-कृती (act of production) यांच्या संबंधाचा विचार अनुस्यूत आहे. म्हणजे हा संबंध श्रमिक व त्याची कृती यांचा संबंध आहे. परंतु परात्मश्रमामुळे त्याची कृती ही त्याची स्वतःची कृती राहत नाही. त्यांच्यामध्ये दुरावा निर्माण होतो. त्याची कृती त्याच्यापासून विलग, स्वतंत्र व त्याच्या विरोधात नांदू लागते. याचा अर्थ श्रमिक स्वतःपासून परात्म होतो; स्वतःला हरवून बसतो. या प्रक्रियेलाच मार्क्स 'आत्म-दुरावा' (self-estrangement) म्हणतो.

(३) माणूस व मानवजात यांच्या संबंधाविषयी लिहिताना मार्क्स सर्वच अस्तित्वाची परस्परनिगडित समग्रता विचारात घेऊन लिहितो. माणूस हा एकेकटा, सुटा नाही. त्याचे अस्तित्व त्याच्यापुरते नाही; संपूर्ण मानवजातीचा वारसा अंगी असणारा, मानवी प्रकृतिधर्म वाळगणारा तो एक species-being आहे हे मार्क्सचे प्रतिपादन आहे. मार्क्सची ही महत्त्वाची संभवगर्भ संकल्पना आहे. या संकल्पनेतून मार्क्स नवनवीन शक्यतांचा आविष्कार सूचित करतो. विशेषतः मानवकोटीच्या शक्ति-क्षमतांची विशिष्टता व त्यांच्या विकसित संपन्नतेची संभाव्यता तो अधोरेखित करतो. कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेची जी रूपरेषा मार्क्स सूचित करतो, त्या व्यवस्थेमध्ये व्यक्तीला माणूस म्हणून आपल्या शक्ती-सामर्थ्यानुसार आपले व्यक्तित्व विकसित व संपन्न करता येईल असा त्याला विश्वास वाटतो. आणि म्हणूनच हा कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेतला माणूस व त्याच्या मानवजातीच्या संकल्पनेतला माणूस भिन्न नाहीत.

परंतु परात्मश्रमामुळे माणूस जेव्हा निसर्ग व स्वतःपासून परात्म होतो, स्वतःच्या कृतिशील जीवनापासून वंचित होतो, तेव्हा तो species-being हे त्याचे गुणवैशिष्ट्य हरवून बसतो; त्याच्या मानवी प्रकृतिधर्मापासून दुरावतो. म्हणजे परात्मश्रम माणसाला मानवजातीपासून विलग करतात, त्यांच्यामध्ये दुरावा निर्माण होतो. माणसाचे मानवजातीशी असलेले संबंध बदलतात. परात्मतेने पीडित माणूस मानव-जातीकडे आपल्या व्यक्तिगत जीवनाचे एक साधन म्हणून पाहू लागतो. म्हणजे, 'श्रमिक' म्हणून संक्षेपण केला गेलेला माणूस स्वतःच्या माणूसपणापासून दुरावतो (it estranges... from his human essence). कारण तो आता species-being राहिलेला नसतो. तो इतर माणसांपासून तुटतो, म्हणजे त्यांच्याशीही तो ते species-being म्हणून संबंध राखू शकत नाही. आणि अशी सर्वच परात्मतेने ग्रस्त माणसे त्यांच्या माणूसपणापासून दुरावतात. दुसरे, श्रमिक म्हणून स्वतःकडे पाहणारा माणूस स्वतःच्या संक्षेपित भूमिकेमधून व मापदंडांनी इतरांचे मापन करतो; व्यक्तिविशिष्ट शारीर

जगण्याच्या चौकटीतच इतर माणसांशी, तेही आपणासारखेच समजून व्यवहार करतो.[३०]

माणसाचे त्याच्या श्रमांशी, त्याने निर्मिलेल्या किंवा उत्पादन केलेल्या वस्तूंशी व इतर लोकांशी असलेल्या परात्म संबंधांचे स्वरूप आपण पाहिले. परंतु माणसाचे मानवजातीशी असलेल्या संबंधांचे स्वरूप मात्र वरील संबंधाहून गुणात्मकदृष्ट्या भिन्न असते. वर निर्देश केलेले संबंध – स्वतःचे श्रम, स्वनिर्मित वस्तू, इतर लोक – हे मूर्त स्वरूपात त्याच्यासमोर असतात. त्यांचा आरंभ व शेवट दोन्हीही वर्तमानकाळातच घडतात. परंतु माणूस व मानवजात यांचे संबंध वर्तमानकाळापुरतेच मर्यादित नसतात. या संबंधामध्ये आजच्या जिवंत माणसांचे मूल्यमापन मानवी अस्तित्वाच्या गुणवैशिष्ट्यांच्या प्रामाण्यानुसार केले जाते. म्हणजे, माणूस असणे याचा अर्थ या अस्तित्वाला अनुरूप अशा मानवोचित गुणधर्मांच्या प्रामाण्याची परिपूर्ती करणे असा आहे.

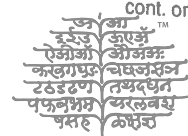
आता माणूस व मानवजात यांच्या संबंधामध्ये जे परात्मतेचे अंग आपण पाहिले, ते वरील परात्मसंबंधांच्या पुनर्मांडणीतून आपल्याला अधिक चांगल्या प्रकारे समजून घेता येईल. कारण येथे व्यक्ती ही मानवजातीचा एक अविभाज्य भाग म्हणून आपण विचार करीत आहोत. मार्क्स म्हणतो : "माणूस बाह्य वस्तुनिष्ठ जग, निसर्ग यांच्यावर आपल्या श्रमांद्वारे संस्कार करतो आणि त्याला मानवी रूप देतो. या कृतीतच आपल्याला त्याच्या मानवकोटीची (species-being) साक्ष मिळते. ही त्याची निर्मिती, उत्पादन हेच त्याचे मानवप्रकृतीला साजेसे जीवन. अशा उत्पादनाच्या आधारेच निसर्गसृष्टी ही त्याची (म्हणजे मानवी) निर्मिती व निसर्गसृष्टी ही त्याच्यासाठी वास्तव सृष्टी ठरते. याचा अर्थ असा की, मानवजातीचा म्हणून त्याचे जे अस्तित्व व त्याचा जो प्रकृतिधर्म आहे त्याला मूर्त रूप देणे, प्रत्यक्षात आणणे हेच मानवी श्रमांचे उद्दिष्ट असते. माणूस केवळ आपल्या जाणिवेमध्ये बौद्धिक पातळीवर स्व ची नवनिर्मिती करीत असतो असे नाही; तर, सक्रियपणे, वास्तव सृष्टीत तो कृतीद्वारे स्वतःचे प्रतिरूप साकार करतो. त्यामुळे माणूस आपल्या स्वनिर्मित विश्वामध्ये स्वतःला पाहू शकतो. परंतु परात्मश्रमांच्या प्रक्रियेमध्ये त्याच्या कृतीचे उद्दिष्ट व स्वरूप त्याला निवडता येत नाही आणि त्याच्या उत्पादक श्रमांचे फलितच जेव्हा त्याच्याकडून हिरावून घेतले जाते तेव्हा मानवप्रकृतिनिष्ठ जीवनापासूनच त्याला तोडून वेगळे केले जाते. मनुष्यजातीचा एक सभासद म्हणून त्याच्या साक्षात प्रत्यक्ष अस्तित्वाची खूण जी कृती ती कृतीच, श्रम परात्म झाल्यामुळे, त्याचे सभासदत्व कृतक ठरविते; त्याचा खरा वस्तुनिष्ठ आधार काढून घेते. निसर्ग हे माणसाचे निरिंद्रिय शरीर आहे हा माणसाचा निसर्गाशी असलेला वैशिष्ट्यपूर्ण संबंध आहे. माणूस व पशू यांच्यामध्ये जो भेद आहे तो हाच. श्रम परात्म वनतात तेव्हा आत्मदुरावा निर्माण होतो. अशा स्व पासून तुटलेल्या श्रमिकाचे (बाह्य) निसर्गसृष्टीशीही नाते वदलते. ज्याला तो मनःपूत आकार देऊ शकतो असे त्याचेच 'निरिंद्रिय शरीर' हे निसर्गसृष्टीशी त्याचे असलेले नातेही तोडले जाते. इतर प्राण्यांपेक्षा मग त्याची अवस्था वाईट होते. प्राण्यांचे निसर्गाशी जे काही नाते असते त्यापासून त्यांची कधीच ताटातूट होत नाही. माणसापासून मात्र, श्रम परात्म बनवून, त्याचे 'शरीर' असलेला निसर्ग छिनून घेतला जाऊ शकतो. तसेच, परात्म श्रमामुळे माणसाची अंगभूत, उत्स्फूर्त व स्वतंत्र कृतिशीलता ही जशी साधनरूप वनते तसे त्याचे मनुष्यत्व त्याचे शारीरिक अस्तित्व टिकवून धरण्याचे केवळ साधन म्हणून शिल्लक राहते."[३१]

विवेचनाच्या ओघात मार्क्स माणूस व पशू यांच्यातील भेद स्पष्ट करताना म्हणतो की, पशूही उत्पादन करतात, पण त्यांच्या वा त्यांच्या पिलांच्या तातडीच्या शारीर गरजांची पूर्तता करण्यासाठीच त्यांचे उत्पादन असते. माणूस सर्वांसाठी (universally) उत्पादन करतो. म्हणजे, तो जी वस्तू निर्माण करतो ती इतरांनाही उपयोगी पडेल अशी, सर्वसामान्य निकषांवर उतरेल अशी असते. त्याच्या शारीर गरजांची तातडी असते

३०. MECW, Vol. 3, page 276.

३१. उपरोक्त, page, 277. "It is just in his work upon the objective world, therefore, that man really proves himself to be a species-being. This production is his active species-life. Through this production, nature appears as his work and his reality. The object of labour is, therefore, the objectification of man's species-life : for he duplicates himself not only as in consciousness, intellectually, but also actively, in reality, and therefore he sees himself in a world that he has created. In tearing away from

cont. on ... pg. 21





अनुक्रमणिका

तेव्हाच उत्पादन करतो असे नाही तर शारीर गरजा भागलेल्या असतात त्या अवस्थेतही तो निर्मिती करतो. मार्क्स पुढे म्हणतो की, शारीर गरजांच्या पूर्तीचा संदर्भ नसताना माणूस जे उत्पादन करतो ती खरी मुक्त निर्मिती असते. पशू फक्त स्वतःचे पुनरुत्पादन करतात; माणूस निसर्गसृष्टीचीच पुनर्निर्मिती करतो. पशू जे उत्पादन करतात ते त्यांच्या शरीरांमध्ये सामावले जाते. माणूस स्वतःच्या निर्मितीला सामोरा जातो. मार्क्स शेवटी म्हणतो की, ज्या प्राणिजातीचे ते सभासद असतात त्या जातीच्या गरजा व मापदंड यांना अनुसरूनच पशू उत्पादन करतात, तर माणूस कोणत्याही एका जातिविशिष्ट मापदंडांनुसार निर्मिती करीत नाही; त्याचे मापदंड वैश्विक असतात. अमुक एक वस्तू उत्कृष्ट घडायची असेल तर तिच्या उत्कृष्टतेचे मापदंड कोणते, असा विचार करून तो निर्मिती करतो. म्हणून तर माणूस सौंदर्याच्या नियमांना अनुसरून निर्मिती करीत असतो. (....forms objects in accordance with the laws of beauty).[३२]

माणसाला जीवनव्यवहारामध्ये पशूपेक्षा अधिक सोयी, लाभ व फायदे मिळतात. परंतु निसर्गाने त्याला प्रदान केलेल्या वस्तूंवर जेव्हा इतरांची मालकी प्रस्थापित होते, तेव्हा या नैसर्गिक फायद्यांना तो वंचित होतो. पशू रानावनामध्ये नैसर्गिक वस्तू मिळवून आपल्या निकडीच्या शारीरिक गरजा भागवितात. परंतु माणसाला आवश्यक असलेल्या वस्तू व सुविधा मात्र त्याच्या गरजेप्रमाणे त्याला मिळत नाहीत. ज्या मूठभर लोकांची या वस्तूंवर मालकी किंवा नियंत्रण असते, ते त्यांचे वितरण आपला फायदा नजरेसमोर ठेवून नियंत्रित करतात, व श्रमिकाला त्याच्या गरजांपेक्षा त्या नेहमीच अल्प प्रमाणात पुरविल्या जातात. मार्क्स म्हणतो त्याप्रमाणे मानवी श्रमाचे उद्दिष्ट हे मानवी प्रकृतिधर्माचे (species-being चे) प्रत्यक्षीकरण (objectification) असेल, तर ज्या वस्तूंचे माणूस उत्पादन करतो त्याच जर त्याच्याकडून हिरावून घेण्यात आल्या, तर मानव म्हणून त्याचे वैशिष्ट्यपूर्ण अस्तित्वच नाहीसे झाल्यासारखे होते. कारण स्वनिर्मित वस्तूंच्या माध्यमातूनच मानव आपले मानवी सारभूत वैशिष्ट्य आविष्कृत करीत असतो, व आपल्या संभवगर्भ अस्तित्वाचे पुनर्निर्माण करतो.

मार्क्स माणसाच्या निर्मितिक्षम कृतीला मानवजातीचा अंगभूत गुणधर्म मानतो असे आपण पाहिले. तो म्हणतो : "....the productive life is the life of the species. It is life-engendering life. The whole character of a species - its species-character - is contained in the character of its life activity; and free, conscious activity is man's species-character".[३३] निर्मितिक्षम जीवन हेच मानव-जातीच्या प्रकृतिधर्माचे वैशिष्ट्य आहे. मानवजातीचे सारभूत गुणवैशिष्ट्य तिच्या कृतिशील जीवनामध्ये सामावलेले आहे. स्वतंत्र व जाणिवयुक्त कृतिशीलता हा माणसाच्या मनुष्यत्वाचा ठळक गुणधर्म आहे. खरे तर ती माणसाची आंतरिक गरज आहे. मानवी कृतिशीलता ही पशूंच्या कृतिशीलतेहून व्यापकता, संयोजनक्षमता, कौशल्य आणि उत्कटता इत्यादी बाबतीत वैशिष्ट्यपूर्ण असते. परंतु भांडवली व्यवस्थेमध्ये परात्मश्रमामुळे मानवजातीच्या या वैशिष्ट्यपूर्ण जीवनाला श्रमिक पारखा होतो. त्याचे श्रम हे केवळ त्याच्या व्यक्तिगत जीवनाच्या उपजीविकेचे साधन बनतात. त्याच्या शारीरिक अस्तित्वाचे पोषण करणे एवढाच या कृतीला अर्थ उरतो. माणसाच्या जगण्याला किंवा त्याच्या अस्तित्वाला त्याच्या निर्मितिक्षम कृतीमुळे हेतू व अर्थ प्राप्त होतात. परंतु भांडवली व्यवस्थेमध्ये त्याच्या जगण्याला यांत्रिकपणे काम करणे ह्यच एकमेव हेतू उरतो.

जाणिवयुक्त जगणे किंवा स्वतःच्या अस्तित्वाचे भान असणे हेदेखील मनुष्यत्वाचे वैशिष्ट्य आहे असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. पशू व माणूस यांच्यातील भेद स्पष्ट करताना तो म्हणतो की, पशू शारीर दृष्ट्या जिवंत राहण्यासाठी ज्या ज्या कृती करतो त्या कृतींच्या रूपातला त्याचा जो जीवनव्यवहार घडतो त्यापासून पशूला वेगळे काढता येत नाही. पशू म्हणजे

---

cont. from ... pg. 20

man the object of his production, therefore, estranged labour tears from him his species-life, his real objectivity as a member of the species, and transforms his advantage over animals into the disadvantage than his inorganic body - nature - is taken away from him. Similarly, in degrading spontaneous, free activity to a means, estranged labour makes man's species-life a means to his physical existence."

३२. MECW, Vol. 3, page 277.

३३. उपरोक्त, page 276.

जगण्यासाठीची कृतींची अखंड साखळी. (The animal is immediately one with its life activity.) माणूस आपल्या जीवनव्यवहाराला (life activity) स्वतःची जाणिव व इच्छा-संकल्प यांचे लक्ष्य (object) बनवितो. कृतीपासून विलग होऊन आपल्या कृतीची वस्तुनिष्ठपणे तो चिकित्सा, विचार करू शकतो.

जाणिवयुक्त कृती हे माणसाचे वैशिष्ट्य आहे. कारण ते मनुष्यत्वाचे किंवा मानवजातीचेच वैशिष्ट्य आहे. मानवी अस्तित्वाच्या या वैशिष्ट्यामुळे मानवी कृतिशीलता ही मुक्त, स्वतंत्र कृतिशीलता असते. परंतु परात्मश्रमांमुळे हे संबंध उलटे होतात. त्याचे जाणिवयुक्त जीवन व त्याची निर्मितिक्षम कृतिशीलता यांना त्याच्या शारीरिक अस्तित्वाचे केवळ साधन म्हणून ओळखले जाते. भांडवली व्यवस्थेच्या जीवनव्यवहारामध्ये 'यशस्वी' होण्यासाठी, किंवा जिवंत राहण्यासाठी तोच एक मार्ग असतो.

(४) आता आपल्याला परात्मतेच्या आणखी एका अंगाविषयी विचार करावयाचा आहे. आपण वर पाहिले की, परात्मतेमुळे माणूस आपले मनुष्यत्व हरवून बसतो. याचा माणसामाणसांच्या परस्परसंबंधांवरही परिणाम होतो. म्हणजे, माणूस दुसऱ्या माणसापासून दुरावतो, व त्यांच्यातील परस्परसंबंध तणावपूर्ण होतात. ही प्रक्रिया श्रमिकाच्या परात्मश्रमांतर्गत घडते. माणूस जेव्हा आपल्या श्रमातून निर्माण केलेल्या वस्तूपासून, निर्मितीपासून, जीवनाला अर्थपूर्ण करणाऱ्या कृतिशीलतेपासून म्हणजेच स्वतःपासून आणि वैशिष्ट्यपूर्ण गुणधर्मांपासून परात्म होतो, तेव्हा या अखंडित प्रक्रियेची परिणती माणसामाणसांतील दुराव्यामध्ये होते.[३४]

माणसामाणसांतील अर्थपूर्ण, म्हणजे मानवोचित संबंधातून संपन्न समाजजीवनाची निर्मिती होऊ शकते. ही निर्मिती अर्थात माणसामाणसांतील जाणिवपूर्वक जोपासलेल्या सहजीवनावर अवलंबून असते. मार्क्सच्या मते माणसामाणसांतील संबंधांची अपरिहार्यता ही माणसाची आंतरिक गरज आहे. कारण माणूस हा स्वाभाविकपणे समाजशील प्राणी आहे.[३५] परंतु भांडवली उत्पादनपद्धतीमध्ये कराव्या लागणाऱ्या परात्मश्रमांमुळे माणूस जेव्हा स्वतःलाच हरवून बसतो, तेव्हा तो दुसऱ्या माणसापासूनही दूर जातो. परात्मभावाच्या स्वानुभूतीची पुनरावृत्ती दुसऱ्या माणसाच्या संबंधांतर्गतही तशीच घडते. माणसाचे परात्मजीवन त्याच्या प्रत्येक बाह्य संबंधामध्ये, म्हणजेच दुसऱ्या माणसांशी असलेल्या संबंधांमध्ये व्यक्त होते. यामुळे परात्मश्रमातून निर्माण झालेल्या मानवी संबंधांमध्ये प्रत्येक माणसाचा दुसऱ्या माणसाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण हा श्रमिक म्हणून त्याचे दुसऱ्या माणसांशी कोणत्या प्रकारचे संबंध आहेत यावर अवलंबून असतो.[३६]

परात्मतेचे हे अंग समाजजीवनामध्ये मूर्तस्वरूपात कशा रीतीने व्यक्त होते ते पाहू. मार्क्स विचारतो, परात्मश्रमातून निर्माण झालेली वस्तू ही जर मला परकी वाटते, ती माझ्या विरोधात उभी असलेली एक बाह्य शक्ती वाटते; तसेच माझे श्रम, कृतिशीलता ही जर माझी नाहीत, तर मग हे सर्व कोणाचे आहे? याचा अर्थच असा की, श्रमिकाचे श्रम, त्याने निर्माण केलेली वस्तू, त्याची कृती सर्व काही श्रमिकाचे नसून ते दुसऱ्या कोणाचे तरी असते. त्याच्यावर दुसऱ्या कोणाची तरी मालकी असते. अर्थात ती मालकी ईश्वर किंवा निसर्ग यांची नसते. ती माणसाचीच असते, व ती परकी शक्ती म्हणून माणसाच्याच विरोधात उभी असते.

आपण वर पाहिले आहे की, माणसाचा स्वतःशी असलेला संबंध, म्हणजे त्याचे स्वतःचे मनुष्यत्वाचे भान हे त्याच्या निसर्गाशी व दुसऱ्या माणसांशी असलेल्या संबंधांमध्ये वस्तुनिष्ठ व मूर्त स्वरूपात व्यक्त होते. परंतु परात्मश्रमांमुळे हे संबंध विपर्यस्त व विकृत होतात. ज्या मूर्त श्रमांच्या, कृतीच्या माध्यमातून ती प्रक्रिया घडते, ती मानवी जीवनव्यवहारातील मूर्त प्रक्रिया असते. भांडवली व्यवस्थेमध्ये ती त्याच्या एकूणच जीवनपद्धतीशी मिळतीजुळती असते. त्यामुळे श्रमिक परात्मश्रमातून ज्या वस्तूची निर्मिती करतो, ती वस्तू व त्याची उत्पादनकृती दोन्हीही बाह्य, परक्या शक्ती म्हणून त्याच्या

---

३४. MECW, Vol. 3, page 277. "An immediate consequence of the fact that man is estranged from the product of his labour, from his life activity, from his species-being is the estrangement of man from man."

३५. उपरोक्त, page 296.

३६. उपरोक्त, page 278, "Hence within the relationship of estranged labour each man views the other in accordance with the standard and the relationship in which he finds himself as a worker."

विरोधात उभ्या राहतात. याचे परिणाम मानवी जीवनव्यवहारातील इतर क्षेत्रांमध्ये – सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक, धार्मिक इ. – देखील दिसतात. म्हणून मार्क्स उत्पादनपद्धतीला जीवनपद्धती (mode of life) असेही म्हणतो. त्यामुळे आर्थिक बाबींपुरतीच ही परात्मता मर्यादित नसते. जीवनाची ही इतर अंगे आंतरिक संबंधांनी खासगी मालमत्तेशी जोडलेली असतात. म्हणजे, ही प्रक्रिया श्रमिक व खासगी मालमत्ता किंवा भांडवलदार यांच्यापुरतीच मर्यादित राहत नाही. परात्मतेच्या चारही अंगांचा मानवी जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांवर परिणाम होतो, व तो व्यक्तिजीवनामध्ये व समाजजीवनामध्ये विविध विसंवादांच्या व अंतर्विरोधांच्या रूपांत व्यक्त होतो. कारण समाजजीवनातील विविध मानवनिर्मित घटक अन्योन्याश्रयी व अन्योन्यसंबंधांनी जोडलेले असतात, व त्यातून माणसाचे समाजजीवन व त्याचा व्यक्तिगत जीवनव्यवहार चालतो. मार्क्सच्या म्हणण्याप्रमाणे माणसाची ही जीवनपद्धती असते. म्हणूनच धर्म, कुटुंबव्यवस्था, राज्यसंस्था, कायदेकानून, नैतिक मूल्यव्यवस्था, विज्ञान, कला इत्यादी केवळ विभिन्न व विलग कार्यक्षेत्रे किंवा समाजजीवनाचे पृथक् घटक नसून त्या विशिष्ट उत्पादनपद्धती आहेत. ती माणसाच्या कृतिशीलतेचीच विविध रूपे असतात. त्यांच्या अन्योन्यसंबंधातून व क्रियेतून समाजजीवनाचे एकात्म वास्तव निर्माण होते.

या वास्तवामध्ये परात्म झालेल्या माणसाची कृतिशीलता किंवा श्रमसाधना विशिष्ट तऱ्हेने व्यक्त होते. धर्म, कुटुंबव्यवस्था, राजकीय जीवन, कला, नैतिक जीवन — इत्यादी क्षेत्रांमधील, या परात्म झालेल्या व्यक्तीच्या कृती व संबंध तिच्या भौतिक उत्पादनकृतीप्रमाणेच विपर्यस्त, निर्बुद्ध व पाशवी स्वरूपाच्या असतात. कारण या सर्व प्रकारच्या क्षेत्रांमध्ये कृती करणारी किंवा सहभागी झालेली व्यक्ती ही एकच असते. तिच्या शक्तिक्षमता व गरजा यांचा विकास एका विशिष्ट पातळीपर्यंत झालेला असतो. तिची निसर्गाशी होत असलेली देवघेवसुद्धा या विकासाच्या चौकटीच्या मर्यादेत होते. अशा परिस्थितीत माणसाच्या विविध रूपांमध्ये प्रत्यक्षगत झालेल्या कृतिशीलतेचे व तिने निर्माण केलेल्या वस्तूंचे त्याच्याशी ज्या प्रकारचे संबंध असतात, त्यांचीच पुनरावृत्ती त्याच्या दुसऱ्या माणसांशी असलेल्या संबंधांमध्ये होते. श्रमिक व भांडवलदार यांच्या परस्परसंबंधांचे स्वरूप उदासीनतेचे, बेपर्वाईचे व उघडउघड शत्रुत्वाचे असते. या संबंधांचेच प्रतिबिंब समाजजीवनातील इतर सर्व परस्परसंबंधांमध्ये उमटते. दुसऱ्या माणसांच्या गरजा काय आहेत याची कोणालाच पर्वा नसते. तसेच, स्वतःच्या गरजांच्या पूर्तीसाठी इतर माणसांची काही भूमिका असते याचाही कोणी विचार करीत नाही. एक जीवघेणी स्पर्धा सामाजिक जीवनातील सर्वच संबंधांमध्ये चालू असते. भांडवली व्यवस्थेत राहणाऱ्या या स्वार्थी व्यक्तीचा कोणाशीही संबंध नसतो. ती स्वतःला स्वयंपूर्ण व स्वतंत्र समजते. कोणीही कोणाशी मानवजातीच्या गुणवैशिष्ट्यांनी बांधलेला नसतो. मानवी अस्तित्व म्हणजे एक विपर्यस्त दृष्टिकोण असलेला, सामाजिकतेची जाणिव नसलेला अंदाधुंद माणसांचा समूह एवढीच या अस्तित्वाची ओळख शिल्लक राहते.

– ५ –

या भागात मार्क्सप्रणीत परात्मभावाच्या संकल्पनेचे हेगेल, फोईरबाख व अभिजात अर्थशास्त्रज्ञ यांनी या संदर्भात मांडलेल्या विचारधारणांशी जे संबंध आहेत त्यांचे स्वरूप समजून घेण्याचा प्रयत्न करू.

हेगेलच्या तत्त्वव्यूहामध्ये परात्मतेच्या संकल्पनेला महत्त्वाचे स्थान आहे. हेगेल आपल्या सभोवतालच्या समग्र वास्तवाचे आकलन एका विशिष्ट तत्त्वदृष्टीतून करतो. मानवी अस्तित्व, मानवाचे या विश्वामध्ये असलेले स्थान, त्याचे निसर्गाशी, समाजवास्तवाशी असलेले संबंध इत्यादी परस्परसंबंधित प्रश्नांचा अर्थ तो या तत्त्वदृष्टीतून लावण्याचा प्रयत्न करतो. हेगेल हा चिद्वादी तत्त्वज्ञ होता. त्याने मानवी इतिहासाची मीमांसा करताना एक विश्वात्मक चिद्तत्त्व कल्पून केली आहे. दि. के. बेडेकरांनी या चिद्तत्त्वासाठी हेगेलवरील आपल्या ग्रंथात 'विश्वचेतन' अशी संज्ञा वापरली आहे. ते म्हणतात की, विश्व हाच हेगेलचा परमअर्थ आहे. 'विश्वरूपदर्शन' हे त्याच्या तत्त्वमीमांसेचे फळ म्हणता येईल. म्हणजे हेगेलच्या तत्त्वमीमांसेचा विषय विश्वरूपी घडामोड हा आहे. या घडत्या व मोडत्या वस्तुजातामध्ये परिवर्तनाची जी अखंड व मूलभूत प्रक्रिया अनुस्यूत आहे, तिच्या मूळ स्वरूपाबद्दल त्याने विचार केला आहे. या मूलभूत परिवर्तनाच्या अखंड प्रक्रियेमध्ये विश्वात्मक चिद्तत्त्व स्वतःचे स्वरूप विश्वातील घडामोडीमध्ये व्यक्त करते. याच प्रक्रियेमध्ये विश्वचेतनाला आत्मज्ञानही होते. विश्वाला स्वसंवेद्यता (Self-consciousness) होते ती मानवजातीच्या स्वसंवेद्यतेतून. म्हणजे, विश्वचेतनाच्या विकासाच्या

गाथेचे मानव हे साधन आहे असे हेगेलने मानले आहे. विकासक्रमामध्ये प्राणिजातीतील उन्नयनाच्या एका अवस्थेला, आकाराला व उन्मेषाला 'मानव' हे रूप आले. या प्राण्याचे असतेपण विश्वचेतनाच्या प्रौढ उद्‌गाराला उचित साधन बनले. मानवाच्या या सर्व क्षेत्रांतील कर्तृत्वाच्या विकासाचे हेगेलने विवेचन केले आहे. असा हा मानव आपल्या श्रमाच्या, कृतीच्या साहाय्याने आपला (विश्वचेतनाचा) इतिहास घडवतो. मानवी इतिहास घडविण्याच्या या प्रक्रियेतच परात्मतेचा उगम होतो. हेगेलने परात्मतेच्या या प्रमेयार्थाचे आपल्या *फिनॉमिनॉलॉजी ऑफ दि स्पिरिट* या ग्रंथात विवेचन केले आहे.

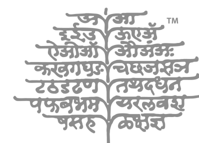
हेगेलच्या आधीच्या तत्त्वचिंतकांनीही मानवी परात्मतेचा विचार केला होता. परंतु त्यांच्या संकल्पनेला धार्मिकतेचे अधिष्ठान होते. त्या संकल्पनेमध्ये माणसाच्या जीवनाची दैवाधीन शोकान्तिका अनुस्यूत होती. परंतु हेगेलचे मानवी अस्तित्वा-संबंधीचे व त्याला वेढून राहिलेल्या समग्र वास्तवासंबंधीचे आकलन वेगळे होते. त्यामुळे साहजिकच त्याच्या तत्त्वव्यूहाचे अधिष्ठान व परात्मतेच्या प्रश्नाकडे बघण्याची त्याची दृष्टीही भिन्न होती. त्याने परात्मतेच्या प्रक्रियेचा उगम मानवी श्रमामध्ये होतो असे प्रतिपादन केले आहे. म्हणजे काहीतरी संदिग्ध मानवशास्त्रीय तत्त्वाचा आधार घेऊन किंवा केवळ तात्त्विक दृष्टिकोणातून या समस्येचा विचार न करता त्याने तिला मानवी अस्तित्वाच्या प्रत्यक्षतेचा आधार दिला.

हेगेलच्या मीमांसापद्धतीच्या बुडाशी असलेल्या सूत्राला 'डायलेक्टिक्स' म्हणतात. बेडेकरांनी या सूत्राला 'समावर्तनाचे सूत्र' म्हटले आहे. मार्क्सच्या हे लक्षात आले की, हेगेलच्या या द्वंद्वात्मक विचारपद्धतीच्या साहाय्याने माणसाच्या प्राप्त परिस्थितीची चांगल्या प्रकारे चिकित्सा करता येईल. परंतु हेगेलप्रणीत परात्मतेची संकल्पना विकास व परिवर्तनाची दिशा सूचित करणारी संकल्पना आहे हे सुरुवातीला त्याच्या ध्यानात आले नव्हते. या संकल्पनेतून सूचित होणाऱ्या अभावाच्या (negativity) स्थितीच्या अतीत होण्याची गरज आहे एवढेच त्याचे म्हणणे होते. परंतु अधिक विचार केल्यानंतर त्याच्या लक्षात आले की, ही संकल्पना याहीपेक्षा अधिक अर्थपूर्ण आहे. ती मानवी विकासाची व परिवर्तनाची दिशा सूचित करणारी व त्या प्रक्रियांना चालना देणारी आहे. कारण माणूस हे स्थितिशील अस्तित्व नसून ते स्वतःच्या कृतीने, श्रमाने आपला इतिहास घडविणारे गतिशील अस्तित्व आहे. आणि याच गुणधर्मामुळे परात्मतेच्या अतीत जाऊन आपल्या अस्तित्वाला अर्थपूर्ण करण्याची क्षमताही माणसामध्ये आहे, असे मार्क्सने त्या संकल्पनेचे अर्थनिर्णयन केले. त्याने हेगेलच्या मर्मदृष्टीची आपल्या *मॅन्युस्क्रिप्ट्स*मध्ये दखल घेताना म्हटले आहे :

"The outstanding achievement of Hegel's *Phenomenology* and its final outcome, the dialectic of negativity as the moving and generating principle, is thus first that Hegel conceives objectification as loss of the object, as alienation and as transcendence of this alienation; that he thus grasps the essence of labour and comprehends objective man -- true, because real man -- as the outcome of man's own labour...."[३७]

मार्क्सच्या दृष्टीने हेगेलच्या तत्त्वव्यूहामध्ये दोन गोष्टी महत्त्वाच्या आहेत : (१) माणूस आपल्या श्रमातून आपल्या मनुष्यत्वाची निर्मिती अखंडपणे करीत असतो. माणसाची ही स्वनिर्मिती अखंडपणे चालणारी एक प्रक्रिया आहे (self-creation of man as a process). हेगेलच्या या प्रतिपादनामुळे 'मानवी श्रम हे आर्थिक मूल्याचे सारतत्त्व असतात' या आर्थिक सिद्धान्ताला तात्त्विक अधिष्ठान मिळाले. (२) माणूस आपल्या श्रमातून आपले मनुष्यत्व सिद्ध करतो हे जरी खरे असले तरी, मानवी कृतीमध्येच परात्मता अनुस्यूत असते असे हेगेलचे म्हणणे आहे. आपल्या या निष्कर्षाच्या पुष्ट्यर्थ हेगेल दोन स्पष्टीकरणे देतो : (१) प्रथम तो माणसाचे श्रम व त्याच्या गरजा यांच्या द्वंद्वात्मक संबंधांचा विचार करतो. तो म्हणतो की, माणसाच्या गरजा या उपलब्ध आर्थिक साधनसामग्रीपेक्षा नेहमीच अधिक असतात. त्यामुळे आपल्या अतृप्त गरजा भागविण्यासाठी माणसाला नेहमीच कष्टप्रद श्रम करावे लागतात. तसेच, मानवी गरजा व उपलब्ध भौतिक साधनसामग्री यांचा मेळ बसणे तर कधीच शक्य होत नाही. श्रमव्यापारात त्यामुळे परात्मता येऊ शकते. हेगेलच्या मते मानवी परात्मतेची ही एक बाजू किंवा अंग आहे. (२) दुसरे स्पष्टीकरण थोडे गुंतागुंतीचे आहे. माणूस आपल्या कृतिशीलतेद्वारे स्वनिर्मिती (self-creation) करतो. म्हणजेच आपले मनुष्यत्व सिद्ध करतो व संपन्नही करतो. ही संपन्नता त्याच्या मनुष्यत्वाच्या

३७. MECW, Vol. 3, page 332.





अनुक्रमणिका

गुणधर्मांतून व्यक्त होते. आणि मनुष्यत्वाच्या गुणधर्मांचा विकास माणसाच्या सामाजिक जीवनामध्ये किंवा मानवजातीच्या परस्पर-सहकार्यामध्येच शक्य असतो. परंतु हेगेलच्या तत्त्वव्यूहामध्ये ही सर्व प्रक्रिया परात्मतेचे रूप असते (– and this is again possible in the form of estrangement). हेगेल 'externalization' अशीही संज्ञा वापरतो. वरील संज्ञांचा आशय किंवा अर्थ जरी कळण्यासारखा असला, तरी हेगेलने परात्मतेच्या संदर्भात केलेले स्पष्टीकरण तात्त्विक भूमिकेतून केले आहे. ते मात्र समजून घेण्याची गरज आहे. म्हणजे मार्क्सची भूमिकाही समजून घेणे सुलभ होईल. मानवी परात्मतेच्या प्रश्नाकडे हेगेल चिद्‌वादी दृष्टिकोणातून पाहतो. मानवी परात्मता म्हणजे माणसाच्या संज्ञेला जेव्हा बाह्य, इंद्रियगोचर वस्तुनिष्ठ विश्वाचा परिचय होतो, त्याच्याशी संबंध येतो तेव्हा संज्ञेची जी स्थिती होते, ती परात्म स्थिती असते. या अवस्थेमध्ये सर्व वस्तू माणसाला बाह्य, स्वेतर, परक्या वाटतात. या स्वेतरतेमध्ये माणसाच्या संज्ञेला आपण विलग, परात्म झालेले आहोत असे वाटू लागते. आता या अवस्थेतून संज्ञा किंवा संवेद्यता कशी मुक्त होते? हेगेलच्या मते संवेद्यतेला जे वस्तुजात बाह्य स्वरूपाचे वाटते, आणि ज्यामुळे संवेद्यतेचे सार्वभौमत्व नाकारले जाते असे वाटते, ते खरे तर संवेद्यतेचेच प्रक्षेपण असते.

या भानामुळे मानवी संवेद्यता परात्मतेतून मुक्त होते. कारण संवेद्यता ही मूलतः स्वसंवेद्यताच (Self-consciousness) असते. स्वतःलाच तिचे संवेदन/प्रत्यक्ष ज्ञान होते, किंवा आत्मजाणिव होते. संवेद्यतेला जे वस्तुजात (objects) स्वतःपासून बाह्यपणे नांदत आहे असे वाटते, तो खरे तर संवेद्यतेचाच इंद्रियगोचर (phenomenal) आविष्कार असतो. या आकलनातच संवेद्यतेचे अंतिम उद्दिष्ट सामावलेले असते. हेगेलच्या भाषेत सांगायचे म्हणजे – संज्ञा किंवा संवेद्यता स्वतःमध्येच विलीन होते (Consciousness returns to itself). म्हणजे, ज्या वस्तुजातामुळे संवेद्यता अभावात्मक होते, त्या वस्तुजातालाच नकार दिला जातो. याचा अर्थ असा की, वस्तुजात म्हणजे परात्मतेने ग्रासलेली व वस्तुरूप झालेली संवेद्यताच होय. ज्या वेळी संवेद्यतेला या संबंधाचे भान होते, त्याच क्षणी तिला स्वतःला त्या वस्तुरूप (objectified) परात्म झालेल्या स्वेतरतेमध्ये (alienated otherness) ओळख पटते. याचा अर्थ कोठलेही ज्ञेय वस्तुजात संवेद्यताबाह्य असे नांदत नसते. हेगेलचे हे प्रतिपादन म्हणजे तत्त्वज्ञानात्मक चिद्‌वादाचे सार म्हणता येईल.

आता वरील तत्त्वज्ञानात्मक चिद्‌वादाच्या पार्श्वभूमीवर मानवी श्रमाच्या संदर्भात परात्मतेचा उगम कसा होतो ते पाहू. प्रत्येक माणूस आपल्या श्रमातून काहीतरी वस्तूंचे उत्पादन किंवा निर्मिती करीत असतो. हे खरे तर त्याच्या मनात प्रारंभी नांदत असलेल्या एका कल्पनेचे पुनरुत्पादन असते. हे पुनरुत्पादन म्हणजे आपल्या मनात प्रारंभी नांदत असलेल्या कल्पनेला दिलेले मूर्त भौतिक रूप होय. या प्रक्रियेमध्ये वास्तवात काय घडते, किंवा आपण काय करतो? आपण अपरिहार्यपणे आपल्या श्रमातून निर्माण केलेल्या वस्तूपासून विलग होतो. जे जे आपण निर्माण करतो ते सर्व आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचे, अस्तित्वाचे प्रक्षेपण असते. आणि ते आपल्यापासून वेगळे होते. कल्पना जशी आपलाच भाग असते, सदैव आपली राहते, तशी वस्तू, निर्मिती आपल्यामध्ये, आपल्या व्यक्तिमत्त्वामध्ये नांदू शकत नाही. याच प्रक्रियेला हेगेल मानवी श्रमांची परात्मता म्हणतो. त्याच्या दृष्टीने सर्वच मानवी श्रम परात्मश्रम असतात. ते सर्व समाजव्यवस्थांमध्ये सर्व परिस्थितीमध्ये माणसांना करावे लागतात, व त्यांनी निर्माण केलेल्या वस्तूंपासून त्यांना विलग व्हावे लागते.

वर आपण हेगेलच्या तत्त्वव्यूहाचे चिद्‌वादी स्वरूप पाहिले. हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाला तत्कालीन राजकीय परिस्थितीची पार्श्वभूमी आहे. मार्क्सच्या दृष्टीने हेगेलचे तत्त्वज्ञान हे बूर्ज्वा तत्त्वांचे एक अतिशय प्रगत व सर्वसमावेशक असे तत्त्वज्ञान आहे. जर्मनीमध्ये हेगेल जेव्हा आपल्या तत्त्वव्यूहाची रचना करीत होता, तेव्हा तेथील बूर्ज्वा मध्यमवर्गाकडे आर्थिक व राजकीय सत्ता नव्हती. पश्चिम युरोपातील मध्यमवर्गाने मात्र आधीच आर्थिक प्रगतीच्या द्वारे समाजव्यवस्थेवर आपले आर्थिक व राजकीय प्रभुत्व प्रस्थापित केले होते. म्हणजे तेथे मध्यमवर्गीय बूर्ज्वा तत्त्वज्ञान त्यांच्या हाती सत्तेच्या रूपात 'प्रत्यक्षा'त आले होते. जर्मनी आर्थिक दृष्ट्या मागासलेले राष्ट्र असल्यामुळे हे शक्य नव्हते. म्हणून हेगेलने हेच तत्त्वज्ञान फक्त विचाराच्या पातळीवर उलगडवून दाखविले. सामाजिक वास्तवामध्ये ते प्रत्यक्षात आले नव्हते. या बूर्ज्वा विचारप्रणालीने विवेकवादाला किंवा बुद्धिप्रामाण्यवादाला सामाजिक जीवनामध्ये वैश्विक स्वरूपाचे प्रामाण्य बहाल केले. कारण ते त्यांच्या हितसंबंधांना पोषक होते.

म्हणूनच हेगेलची भूमिका ही आधुनिक अर्थशास्त्राचीच भूमिका आहे असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. ('Hegel's standpoint is that of modern political economy'.) हेगेलने आपल्या तत्त्वज्ञानात्मक चिद्‌वादी दृष्टिकोणातून या बूर्ज्वा व्यवस्थेचे समर्थन केले, व परात्मतेचा प्रत्यक्षात निरास करता येणार नाही अशी भूमिका मांडली. म्हणून मार्क्स म्हणतो की : 'He grasps labour as the essence of man.... Labour is man's coming-to-be for himself with alienation, or as alienated man. The only labour which Hegel knows and recognises is abstractly mental labour.... For Hegel the human being - man - equals self-consciousness. All estrangement of the human being is therefore nothing but estrangement of self-consciousness.... Hegel having posited man as equivalent to self-consciousness..., the thought of estrangement is nothing but its abstract and therefore empty and unreal expression, negation. The supersession of the alienation is therefore likewise nothing but an abstract, empty supersession of that empty abstraction - the negation of the negation. The rich, living, sensuous, concrete activity of self-objectification is therefore reduced to its mere abstraction, absolute negativity'[३८].....

मानवी अस्तित्व किंवा माणसाचे मनुष्यत्व हे त्याच्या निर्मितिक्षम श्रमांमध्ये, कृतिशीलतेमध्ये आहे असे हेगेल मानतो. कृतिशीलतेद्वारेच माणूस घडत जातो, व त्याला त्याच्या मनुष्यत्वाचे भान होते. परंतु तो त्याचबरोबर परात्मही होतो. मार्क्स म्हणतो की, हेगेल मानवी श्रमांना/कृतिशीलतेला अनन्यसाधारण महत्त्व देतो, व त्यांना मानवी इतिहासाचे अधिष्ठान मानतो हे सर्व खरे आहे. परंतु हेगेलला अभिप्रेत असलेले मानवी श्रम हे मनोव्यापार किंवा केवळ विचारांच्या पातळीवरील अमूर्त श्रम आहेत हे लक्षात ठेवले पाहिजे. मार्क्स हेगेलचे तत्त्वज्ञान गूढवादी आहे असे म्हणतो. हेगेलने मानवी अस्तित्वाला विश्वचेतनाचे, स्वसंवेद्यतेचे केवळ साधन मानले. माणूस म्हणजेच स्वसंवेद्यता असे त्याने माणसाचे अमूर्तीकरण केले. त्यामुळे या अमूर्त मानवाची परात्मता ही स्वसंवेद्यतेची परात्मता असून तीही अमूर्तच ठरली. म्हणजे, या अमूर्त परात्मतेचा निरासदेखील अमूर्त ठरला.

हेगेलची वरील भूमिका जरी गूढवादी असली, तरी त्याने आपल्या तत्त्वव्यूहामध्ये मानवी श्रमांना, मानवी कृतिशीलतेला, निर्मितिक्षमतेला महत्त्वाचे स्थान दिले आहे. मार्क्सने त्याच्या या योगदानाचे महत्त्व मान्य केले आहे. त्याने हेगेलच्या या तात्त्विक दृष्टिकोणातील सामाजिक परिवर्तनाला अनुकूल असलेला क्रांतिकारक अंश जरी मान्य केला, तरी हेगेल व मार्क्स या दोघांच्या दृष्टिकोणांमध्ये मूलभूत भेद आहे हे आपण पाहिले. समाजवास्तवाकडे बघण्याचे, त्याचा अर्थ लावण्याचे हे दोन भिन्न दृष्टिकोण आहेत. परात्मतेचे प्रमेय मार्क्सने बूर्ज्वा समाजव्यवस्थेचे विश्लेषण व चिकित्सा करण्यासाठी वापरले. त्या प्रमेयाचा हेगेलच्या तात्त्विक दृष्टिकोणाशी संबंध आहे. परंतु हेगेलच्या तत्त्वदृष्टीचा मार्क्सवर जो प्रभाव पडला त्याचा केवळ तात्त्विक दृष्ट्या अर्थ लावणे पुरेसे नाही. कारण मार्क्सच्या सैद्धान्तिक विचारव्यूहातील सर्व तत्त्वज्ञानात्मक संकल्पना या सामाजिक व आर्थिक संकल्पना आहेत. म्हणूनच मार्क्स म्हणतो : '...wealth, state power etc. are understood by Hegel as entities estranged from human being, this only happens in their form as thoughts.... they are thought-entities, and therefore merely an estrangement of pure, i.e. abstract philosophical thinking.'[३९] मार्क्सचे अगदी सुरुवातीचे लिखाणदेखील तत्त्वज्ञानात्मक म्हणता येणार नाही. तात्त्विक भाषेत त्याने तत्त्वज्ञान नाकारले इतकेच. हेगेलच्या तत्त्वव्यूहातील मूलभूत संकल्पना हेगेलपासून फोईरबाख, व पुढे मार्क्स यांच्या विचारव्यूहांच्या विकासक्रमामध्ये आलेल्या आढळतात. परंतु मार्क्सच्या सैद्धान्तिक व्यूहाचा विचार करताना त्यामध्ये या जुन्या तात्त्विक संकल्पनांचे केवळ रूपांतर करण्यात आले आहे असे म्हणून चालणार नाही. मार्क्सच्या सैद्धान्तिक व्यूहामध्ये प्रत्येक संकल्पना वेगळ्या आशयिक पायावर उभी आहे. एखाद्या नवीन सिद्धान्ताप्रमाणे तिचे स्वरूप असते. या

३८. MECW, Vol. 3, page 333, 334, 343.

३९. उपरोक्त, page 331.

नवीन सिद्धान्ताची संकल्पनात्मक रचना व चौकटही नवीन असते. मार्क्सच्या तत्त्वव्यूहाचे स्वरूप व्यापक होते. त्याची परात्म मानवी श्रमाची संकल्पना या व्यापक संदर्भाच्या चौकटीमध्ये अधिक अर्थपूर्ण झाली आहे. मानवी परात्मतेची समस्या हेगेलने ज्या दृष्टिकोणातून हाताळली आहे तो गूढवादी असल्यामुळे चुकीची आहे हे मार्क्सने स्पष्ट केले. हे स्पष्ट करताना त्याने तात्त्विक चिद्वादाचीही आपल्या *मॅन्युस्क्रिप्ट्स*मध्ये चिकित्सा केली. या चिकित्सेमुळे हेगेलचा दृष्टिकोण प्रचलित सामाजिक व्यवस्थेच्या बाबतीत कसा 'जैसे थे वादी' होता हेही स्पष्ट झाले. मार्क्स या व्यवस्थेलाच नकार देऊन तिच्या जागी समाजव्यवस्थेची नवीन रचना कशी करता येईल याचा विचार करतो. मानवी परात्मतेच्या विवेचनाबरोबर मार्क्सचा द्वंद्वात्मक भौतिकवादही अधिक विकसित होत गेला. म्हणून त्याची मानवी परात्मतेची संकल्पना व त्याचा भौतिकवादी तत्त्वव्यूह यांचा विलगपणे विचार करता येत नाही. त्यांचा एकत्रच विचार करावा लागतो.

हेगेलच्या चिद्वादी तत्त्वदृष्टीमुळे परात्मतेच्या निरासासंबंधी त्याने केलेले विवेचनही चिद्वादी झाले आहे असे आपण पाहिले. हेगेल वस्तुजाताचे अस्तित्व, तसेच मानवी श्रमांचे वस्तुरूप प्रत्यक्षीकरण (objectification) आणि परात्मता एकात्म, एकरूप मानतो. हेगेलने या दोन संकल्पना समानार्थी मानल्यामुळे जो गोंधळ निर्माण झाला, त्यावर मार्क्सने टीका केली आहे. मार्क्सने आपल्या द्वंद्वात्मक भौतिकवादी तत्त्वदृष्टीच्या आधारे या प्रश्नाचा अगदी वेगळ्या प्रकारे विचार केला. मानवी अस्तित्व टिकवायचे असेल तर जिवंत राहण्यासाठी काही ना काही उत्पादनाची आवश्यकता अपरिहार्य आहे. ही उत्पादनाची प्रक्रिया म्हणजेच प्रत्यक्षीकरणाची प्रक्रिया. प्रत्यक्षीकरणाच्या प्रक्रियेमध्ये माणूस निसर्ग व सामाजिक वास्तव यांच्याशी संबंध प्रस्थापित करतो. या संबंधातून साहजिकच द्वंद्वात्मक स्वरूपाची देवघेव सुरू होते. या प्रक्रियेमध्येच माणूस स्वतःच्या निर्मितिक्षमतेला, सर्जनशीलतेला व्यक्त रूप देतो आणि मानवनिर्मित विश्वाची रचना करतो. ती त्याच्या अस्तित्वाची गरज आहे, व ही गरज या अस्तित्वाचे अंगभूत वैशिष्ट्य आहे. या वैशिष्ट्यामुळेच माणूस व निसर्ग यांच्यातील संबंध अर्थपूर्ण होतात. या संबंधातून माणूस निसर्गाचे मानवीकरण करतो, निसर्गामध्ये परिवर्तन घडवून आणतो; आणि या प्रक्रियेमध्येच सामाजिक जीवनामध्ये समाजशील माणसाचाही जन्म होतो. अशा प्रकारे मार्क्स आपल्या द्वंद्वात्मक भौतिकवादी दृष्टिकोणातून वस्तुजात आणि मानवी अस्तित्व यांच्या समग्रतेची प्रत्यक्षता सुसंगतपणे आपल्यासमोर ठेवतो. ही प्रत्यक्षता म्हणजे इंद्रियगोचर वास्तव (sensuous reality). ती ज्ञाता व ज्ञेय (subject - object) यांच्या भेदावर उभी असते. हेगेल म्हणतो त्याप्रमाणे इंद्रियगोचर वास्तव हा केवळ संवेद्यतेचा आविष्कार नाही. ते जसे निसर्गनिर्मित आहे, तसेच ते मानवनिर्मितही आहे. मानवी अस्तित्वाचा मूलभूत आधार व त्याचा अर्थ माणसाच्या निर्मितिक्षम कृतिशीलतेच्या माध्यमावर अवलंबून असतो. या माध्यमातून माणूस जेव्हा प्रत्यक्षीकरणाची कृती करतो तेव्हा ती निर्विवाद परात्मकृतीच असते, व म्हणून प्रत्यक्षीकरण व परात्मता या घटना एकात्म असतात, असे मार्क्स मानीत नाही.

हेगेलच्या चिद्वादी दृष्टिकोणामुळे बाह्य वस्तुजाताला तो संवेद्यतेचा केवळ आविष्कार मानतो. त्यामुळे परात्मतेचा निरास करण्यासाठी त्याला वस्तुजाताचे स्वायत्त अस्तित्वच नाकारावे लागले. याचा अर्थ माणूस म्हणजे त्याच्या आंतरिक स्वयंचे केवळ एक अस्तित्व असा होतो. या अस्तित्वाला आंतरिक स्वयंचे रूप दिले तर ते स्वयंपूर्ण असते असे मानावे लागेल. परंतु हेगेलने संवेद्यतेच्या रूपात का होईना माणूस निर्मितिक्षम व परिवर्तनशील आहे असेही म्हटले आहे. हेगेल म्हणतो, जो स्वतःला घडवितो तो माणूस. परंतु येथे तर हेगेल माणसाचे इतरांची कसलीच गरज नसलेले एक स्वयंपूर्ण अस्तित्व गृहीत धरतो. हे गृहीत धरलेले माणसाचे स्वरूप/सारतत्त्व हे स्वनिर्मित व 'Self-becoming' असणेच शक्य नाही. हेगेलने व्यक्तिवाद नाकारला; परंतु तोच व्यक्तिवाद त्याच्या तात्त्विक दृष्टिकोणातून पुन्हा मान्यता पावला.

हेगेलच्या तात्त्विक दृष्टिकोणातून जर पाहिले तर त्यानेच माणसाच्या निर्मितिक्षमतेसंबंधी केलेली विधाने अर्थहीन ठरतात व सर्व मानवी इतिहास म्हणजे एक क्षुद्र आभास आहे असे मानावे लागते. म्हणजे मग परात्मतेची प्रक्रियाही एक आभासच ठरते. परात्मतेच्या प्रत्यक्षतेचा उगम माणूस व त्याने निर्माण केलेली वस्तू यांच्या संबंधामध्ये होतो. आणि मानवनिर्मित वस्तू जर खऱ्या असतील तर परात्मतेला आभास म्हणता येणार नाही. मार्क्स म्हणतो की, मानवी श्रमांची कल्पना त्यांना आवश्यक असलेल्या भौतिक पायाशिवाय किंवा नैसर्गिक अधिष्ठानाशिवाय करता येणार नाही. निसर्गाचे हे अधिष्ठान

मानवी परिश्रम व संज्ञा यांच्यापासून विलग, भिन्न असते हे लक्षात ठेवले पाहिजे. म्हणजे, वस्तूंचे स्वयंभू अस्तित्व मान्य केले पाहिजे असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. त्यामुळे परात्मतेचा केवळ बोधात्मक पातळीवरील निरास त्याला समाधानकारक वाटत नाही; किंबहुना तो निरर्थक असतो. त्याच्या दृष्टीने या समस्येचे उत्तर निर्मितिक्षम मानवी कृतिशीलतेतच (praxis) सापडू शकेल. हेगेलच्या दृष्टीने परात्मता ही संवेद्यतेची एक अवस्था असून तिचा निरास संवेद्यतेच्या दुसऱ्या अवस्थेत होऊ शकतो. मार्क्स म्हणतो, परात्मतेचा उगम माणसाच्या बाह्य वस्तुजाताच्या संबंधामध्ये असतो, व तिचा निरासही या खऱ्याखुऱ्या वस्तुजाताशी देवघेव करणाऱ्या कृतिशीलतेतून होत असतो. माणूस व बाह्य वस्तुजात यांच्या द्वंद्वात्मक संबंधामुळे मानवी अस्तित्वाला अर्थ प्राप्त झाला आहे. मानवी अस्तित्वाची बाह्य वस्तुजाताशिवाय कल्पनाही करता येणार नाही. अशा वस्तुजातापासून विलगपणे नांदणाऱ्या अस्तित्वाला खऱ्या अर्थाने अस्तित्वच नसते. म्हणजे माणूस अस्तित्वहीन होतो.

हेगेलच्या विचारधारणेतून मार्क्सच्या दृष्टीने काही निष्कर्ष अपरिहार्यपणे पुढे येतात. **एक** : मानवी इतिहास ही केवळ एक वैचारिक पातळीवरील प्रक्रिया असते. या प्रक्रियेचे प्रत्यक्ष घडणाऱ्या घटनांशी काही नाते असते असे म्हणता येत नाही. तिचे असणे हे चिंतनापुरतेच मर्यादित असते. घडणाऱ्या घटना ही विचारांची केवळ रूपे असतात. वैचारिक पातळीवरील ही अमूर्तीकरणाची प्रक्रिया खरे तर प्रत्यक्ष घडणाऱ्या घटनांमधून होते; तरीदेखील हेगेलच्या विचारव्यूहामध्ये प्रत्यक्ष घटना व बाह्य वस्तुजात संवेद्यतेचा आविष्कार म्हणून नांदतात. त्यामुळे परात्मतेचा उगम व तिचा निरास या दोन्ही प्रक्रिया अमूर्त चिंतनात्मक पातळीवर घडतात. **दोन** : हेगेलच्या या विचार-धारणेतून निष्क्रीयता व रूढिप्रियता या व्यतिरिक्त काहीही निष्पन्न होत नाही. मार्क्सने हेगेलच्या राजकीय विचारांतील पारंपरिक दृष्टिकोण स्पष्ट करताना त्यांतील विसंवादही दाखविला. हेगेलच्या विचारांमध्ये आढळणारी रूढिप्रियता ही समकालीन घटनांच्या प्रतिक्रियेमधून आलेली नाही; या संदर्भात तो काही वेळा आश्चर्यकारक अशी परिवर्तनवादी भूमिका घेतो. ('...there lie concealed in it all the elements of criticism, already prepared and elaborated in a manner often rising far above the Hegelian standpoint'[४०]) त्याची रूढिप्रियता व पारंपरिक दृष्टिकोण हे त्याच्या ज्ञानमीमांसेमधील द्विधा भावावस्थेचे (ambivalence) फलित म्हणावे लागेल. या द्विधा भावावस्थेमुळे हेगेल आपल्या तत्त्वव्यूहामध्ये विचार/ प्रज्ञा यांना अंतिम दृष्ट्या वर्तमान व ऐतिहासिक वास्तवाचा आधार देतो. परंतु त्याच वेळी हे वास्तव तो नाकारतो.[४१]

हेगेलची ज्ञानमीमांसा आणि तिचे राजकीय परिणाम यांच्या संबंधांची चिकित्सा करून मार्क्स म्हणतो की, केवळ संवेद्यतेच्या पातळीवरील परात्मतेचा निरास हा खऱ्याखुऱ्या प्रत्यक्ष परात्मतेचा निरास म्हणता येणार नाही. त्यामुळे परात्मतेचा निरास अशक्यप्राय आहे असे म्हणावे लागते. म्हणजे, संवेद्यता जे वास्तव बदलू शकत नाही, ज्याच्यामध्ये परिवर्तन घडवू शकत नाही, त्या वास्तवाला ती एक प्रकारे मान्यताच देते. हेगेलला अभिप्रेत असलेल्या परात्मतेच्या निरासाची प्रक्रिया केवळ मनोव्यापारान्तर्गत घडते. त्यामुळे ही काल्पनिक मुक्तता माणसाच्या प्रत्यक्ष गुलामगिरीचे एक प्रकारे समर्थन करते. म्हणजे, खऱ्या अर्थाने परात्मतेचा निरास न होता तिचे जतन किंवा संरक्षण केले जाते.

आता परात्मतेच्या संदर्भात फोईरबाखच्या विचारांचा मार्क्सवर पडलेल्या प्रभावाचा विचार करू.

मार्क्सच्या सुरुवातीच्या वैचारिक शोधयात्रेच्या काळात फोईरबाखच्या विचारांचा त्याच्यावर प्रभाव पडला यात शंकाच

४०. MECW, Vol. 3, page 332.

४१. हेगेलच्या द्विधा भावावस्थेचे विश्लेषण करताना कोलेत्ती म्हणतात : "... Hegel's philosophy suffers from the double defect of being at one and the same time 'uncritical positivism' and 'equally uncritical idealism'. It is uncritical idealism because Hegel denies the empirical, sensible world and acknowledged true reality only in abstraction, in the Idea. And it is uncritical positivism because Hegel cannot help in the end restoring the empirical object-world originally denied -- the Idea has no other possible earthly incarnation or meaning. Hence, the argument is not simply that Hegal is too abstract, but also that his philosophy is crammed with crude and unargued empirical elements, surreptitiously inserted..." Marx, Karl, *Early writings* (Ed. Lucio Colletti), Penguin Books, London, 1975, 'Introduction', p. 20.

अनुक्रमणिका

नाही. मार्क्सनेही *मॅन्युस्क्रिप्ट्स*मध्ये हे मान्य केले आहे. फोईरवाखच्या विचारांचा वेगळेपणा व त्याचा हेगेलच्या तत्त्वव्यूहाकडे पाहण्याचा चिकित्सक दृष्टिकोण मार्क्सला जाणवला व त्याचे त्याने उत्साहाने स्वागत केले. परंतु त्याचबरोबर फोईरवाखच्या तात्त्विक दृष्टिकोणाच्या मर्यादाही त्याला जाणवल्या. त्यांची चर्चा पुढे केली आहे.

फोईरवाख हेगेलच्या तात्त्विक दृष्टिकोणाची चिकित्सा करतानाच आपला तात्त्विक दृष्टिकोण मांडतो. फोईरबाख धार्मिक परात्मतेपासून सुरुवात करतो. त्याच्या मते धर्मातील आशय सुरक्षित ठेवण्यासाठी त्यातील कर्मकांड व त्याचे पारलौकिक रूप यांचा त्याग करावा लागेल. धर्माची पूर्तता किंवा त्याचा साक्षात बोध त्याला नकार देऊनच होऊ शकेल. ईश्वरशास्त्राचे रूपांतर मानववंशशास्त्रामध्ये (anthropology) करावे लागेल. स्वर्गीय राज्याचे रूपांतर पृथ्वीवरील ऐहिक प्रजासत्ताकामध्ये करावे लागेल. तरच माणसाला चिरस्थायी स्वरूपाचा आनंद मिळू शकेल, असे एकूण धार्मिक परात्मतेच्या संदर्भात फोईरबाखचे म्हणणे आहे.

मानवजातीला प्रौढावस्था प्राप्त झाली आहे या हेगेलच्या मताशी फोईरबाख सहमत होता. लोकांच्या सामूहिक व जाणिवपूर्वक केलेल्या कृतीतून या जगाचा कायापालट करता येईल व येथे विवेक व स्वातंत्र्य नांदू लागतील असा त्याला विश्वास वाटत होता. आपल्या विचारातून तो मानवजातीच्या भविष्याचे तत्त्वज्ञान प्रतिपादन करतो. या तत्त्वज्ञानामध्ये हेगेल व हेगेलपूर्व तात्त्विक विचारांची परिपूर्तता सामावलेली आहे असे फोईरबाख मानतो. त्याच्या मते हेगेलने ईश्वरशास्त्राचे रूपांतर विश्वपरिभावामध्ये (Logic) केले तेव्हाच धर्माला नकार मिळाला. आता या विश्वपरिभावाचे रूपांतर मानववंशशास्त्रामध्ये केले की धर्म पूर्णपणे नाकारला जाईल. मानवशास्त्र हे फोईरबाखला प्रत्यक्ष मानवमुक्तीचे तत्त्वज्ञान आहे असे वाटते. या तत्त्वज्ञानामध्ये तो स्वतंत्र मानवी अस्तित्वाचे स्वरूप व त्याचे गुणधर्म यांची रूपरेषा मांडतो. मानवी अस्तित्वाचे स्वतंत्र सामाजिक वास्तव घडविण्यासाठी आवश्यक असणारी सर्व साधने प्रत्यक्ष उपलब्ध आहेत असे त्याचे म्हणणे आहे. फोईरबाखच्या दृष्टीने हेगेलची मोठी चूक म्हणजे मानवी समस्या सोडविण्यासाठी सर्व भौतिक साधने हाताशी उपलब्ध असताना तो चिद्वादी दृष्टिकोणाला चिकटून राहिला.

हेगेलच्या तत्त्वदृष्टीमध्ये वस्तुजात, समाजवास्तव ही प्रज्ञातत्त्वाच्या प्रामाण्यानुसार नांदत आहेत असे मानले आहे. परंतु हेगेलचे हे गृहीततत्त्व त्यानेच प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वांशी विसंगत आहे. तो आपल्या तत्त्वव्यूहालाच तत्कालीन वास्तवाच्या बाह्य आशयाला जखडून टाकतो. त्याचा तात्त्विक दृष्टिकोण विवेचक किंवा चिकित्सक असला, तरी तो तत्कालीन वास्तवाच्या मुळाशी जात नाही. मूलभूत स्वरूपाच्या चिकित्सेचे काम प्रचलित वास्तव समजून घेऊन त्याचे केवळ दिग्दर्शन किंवा स्पष्टीकरण करणे इतकेच नाही. मूलभूत चिकित्सा वास्तवाच्या मुळाशी जाऊन त्याची चिकित्सा करते, व त्याचे अस्तित्व योग्य की अयोग्य आहे याचाही निर्णय करते. माणूस आज ज्या स्थितीमध्ये आहे, ती स्थिती प्रदीर्घ ऐतिहासिक प्रक्रियेतून परिणत झाली आहे. या प्रक्रियेत सर्व अनुभवातील पारमार्थिक मूल्यांचे इहवादी मूल्यांमध्ये परिवर्तन झाले आहे. माणसाच्या ऐहिक जीवनाचे तेच अधिष्ठान आहे. जे सुख व आनंद माणूस पारलौकिक पातळीवर व शुद्ध विचारांमध्ये शोधण्याचा प्रयत्न करीत होता, त्याची पूर्तता याच ऐहिक जगात होऊ शकते. म्हणून प्रचलित वास्तवाची चिकित्सा करून नवीन तात्त्विक विचारांच्या साहाय्याने माणसाला खऱ्या अर्थाने मुक्त होता येईल असे फोईरबाखचे म्हणणे होते. त्याच्या मते हेगेलने या दृष्टिकोणातून वास्तवाची चिकित्सा केली नाही. हेगेलने मानवी इतिहासाचा विचार करताना असे गृहीत धरले आहे की, इतिहासाच्या आतापर्यंतच्या विकासाचा तत्कालीन टप्पा हा त्याचा स्वाभाविक असा शेवट (end) आहे.

वास्तवाची मुळाशी जाऊन केलेली चिकित्सा ही केवळ इतिहासमीमांसेपुरतीच मर्यादित नाही. ती चिकित्सा तार्किक व मानसशास्त्राच्या दृष्टीनेही करण्याची गरज आहे. या बाबतीत हेगेलचे अपयश विशेषत्वाने जाणवते. कारण त्याच्या तत्त्वव्यूहामध्ये विचाराची (thought) शक्ती व विकास यांचे विश्लेषण आढळत नाही. त्याच्या तत्त्वव्यूहामध्ये 'असतेपणाची' (being) कल्पना सुरुवातीपासून विचाराच्या पातळीवर केलेली दिसते. हे 'असतेपण' हेगेलच्या व्यूहामध्ये बाह्य विश्वातील घटना व वस्तुस्थिती म्हणून प्रवेश करीत नाही. ते बाह्य विश्वविचारापेक्षा वेगळे असते, व प्रथम ते केवळ गृहीत धरलेले असते. परंतु ते 'भावमात्र' (notion) स्वरूपात असते. हेगेलच्या या तत्त्वव्यूहाच्या तपशीलामध्ये 'असतेपणा'चे संकल्पन विचारापासून निष्पन्न झालेले साधित रूप म्हणून, किंवा

फोईरबाखने म्हटल्याप्रमाणे 'the predicate of thought' या स्वरूपात पुढे येते. त्यामुळे निसर्ग किंवा वस्तुजात हे केवळ विचाराच्या संरचनेतून निष्पन्न झालेले रूप ठरते.

फोईरबाख सभोवतालच्या वास्तवाकडे वेगळ्या दृष्टिकोणातून पाहतो. त्यामुळे त्याचे या वास्तवासंबंधीचे विश्लेषण हेगेलच्या विश्लेषणाच्या नेमके विरुद्ध आहे. त्याने निसर्गाला प्रमुख किंवा आद्य स्थान दिले आहे. विचार हे त्याच्या दृष्टीने दुय्यम वास्तव आहे. (being is subject, thought is predicate). त्याच्या मते तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ अस्तित्व किंवा असतेपणापासून (being) झाला पाहिजे. हेगेलने म्हटल्याप्रमाणे असतेपणाच्या केवळ अमूर्ततेपासून नाही. हे असतेपण निसर्गाच्या साक्षात रूपामध्ये अनुभवता आले पाहिजे. अस्तित्वाचे सारतत्त्व म्हणजे निसर्गाचे सारतत्त्व. फोईरबाखचे हे नवीन तत्त्वज्ञान निसर्गासंबंधीचे पारंपरिक तत्त्वज्ञान नाही. निसर्गाची प्रस्तुतता किंवा अन्वर्थकता त्याच्या मानवी अस्तित्वावरील प्रभावाने सिद्ध होते. म्हणजे, मानवी अस्तित्वाच्या संदर्भातच निसर्गाची प्रस्तुतता अनुभवता येते. त्यासाठी सर्व विज्ञानाची रचना निसर्गाच्या अधिष्ठानावर केली पाहिजे. जोपर्यंत एखाद्या सिद्धान्ताचे नैसर्गिक अधिष्ठान आपण सप्रमाण सिद्ध करीत नाही, तोपर्यंत ते गृहीत प्रमेय असते. स्वातंत्र्याच्या सिद्धान्ताविषयी हे विशेषतः खरे आहे. स्वातंत्र्याच्या सिद्धान्ताचे आकलन केवळ अमूर्त विचाराच्या पातळीवर, निसर्गाच्या प्रत्यक्ष रूपाच्या आधाराशिवाय केले गेले. परंतु नवीन तत्त्वज्ञानाच्या आधारामुळे मानवी अस्तित्वाला निसर्गाच्या भौतिकतेचे अधिष्ठान मिळेल असे फोईरबाखचे म्हणणे आहे.

फोईरबाख हा भौतिकवादी परंपरेतला तत्त्वज्ञ होता. माणसाच्या अस्तित्वाचा विचार निसर्ग व समाजजीवनाच्या पार्श्वभूमीवर केला पाहिजे; चिद्वादी दृष्टिकोणातून मानवी समस्या समजून घेता येणार नाहीत, व त्यांचे निरसनही करता येणार नाही, अशी त्याची भौतिकवादी भूमिका आहे. त्याच्या मते माणसाच्या नैसर्गिक गरजांची समाधानकारक रीत्या पूर्ती केली जात नसताना समाजजीवनामध्ये मानवी स्वातंत्र्य व विवेकवाद यांच्या चर्चेचे स्वरूप केवळ पुराणकथांसारखे होते. माणसाने आतापर्यंत सर्व क्षेत्रांत बरीच प्रगती केली. परंतु त्याच्या नैसर्गिक गरजाही पूर्ण होत नाहीत. त्याचे दुःख, दारिद्र्य, वेदना या व्यापक समस्यांना तत्त्वज्ञानाला सामोरे जावे लागत आहे. माणसाच्या जीवनातले हे प्रत्यक्ष वास्तव दुर्लक्षिता येत नाही. त्याची कारणमीमांसा केली पाहिजे असे फोईरबाखचे म्हणणे होते.

परंतु फोईरबाखच्या भौतिकवादाला त्याच्या दृष्टिकोणाच्या मर्यादा होत्या. मार्क्सने या मर्यादा समजून घेतल्या व फोईरबाखच्या तत्त्वदृष्टीची चिकित्सा केली. मार्क्सची ही चिकित्सा प्रस्तुत लेखकाने 'कार्ल मार्क्सचा निरीश्वरवाद' (*नवभारत*, एप्रिल १९९०) या लेखात विस्ताराने मांडली आहे. येथे विस्तारभयास्तव त्यातील फक्त काही मुद्द्यांचा विचार केला आहे.

मार्क्सच्या दृष्टीने माणसाचे किंवा श्रमिकाचे दारिद्र्य, दैन्य, दुःख यांचा उगम समाजजीवनाच्या विशिष्ट ऐतिहासिक स्वरूपामध्ये किंवा व्यवस्थेमध्ये (form) होतो. माणसाची ही दैन्यावस्था नाहीशी करण्यासाठी सामाजिक कृतीची गरज असते. परंतु फोईरबाख मानवजातीच्या मुक्तीसाठी केवळ निसर्गाच्या आधाराची व माध्यमाची गरज आहे असे प्रतिपादन करतो. निसर्ग हे तत्त्वज्ञानाला नाकारून त्याची परिपूर्ती करणारे साधन आहे असे त्याचे म्हणणे आहे. तो म्हणतो की, मानवी दैन्यावस्थेचा उगम जिवंत माणूस (subject) व त्याच्या भोवतालचे वस्तुनिष्ठ वस्तुजात यांच्या नैसर्गिक संबंधामध्ये होतो. कारण ज्ञेय (object) हे ज्ञात्याच्या (subject) विरोधात उभे असते, व त्याच्यावर सत्ता गाजवते. निसर्गच माणसाच्या अहंला (ego) बाहेरून आकार देतो, व त्याचे नियमन करतो. त्यामुळे माणूस हा एक प्रकारे 'निष्क्रिय' अस्तित्वाची भूमिका वजावतो. मानवमुक्तीच्या प्रक्रियेतून ही 'निष्क्रियता' नाहीशी करता येत नाही. ते मानवी अस्तित्वाचे अंगभूत वैशिष्ट्य म्हणावे लागेल. म्हणजे माणसाच्या निसर्गाशी असलेल्या 'निष्क्रिय' स्वरूपाच्या संबंधामध्ये मानवी दुःखदैन्याचा उगम होतो. परंतु मानवमुक्तीच्या प्रक्रियेतून माणसाच्या दुःखदैन्यावस्थेच्या उगमस्थानाचे रूपांतर माणसाच्या सुखसमृद्धीमध्ये करता येईल असे त्याचे म्हणणे आहे. निसर्ग व माणूस यांच्या संबंधाविषयीचे फोईरबाखचे हे आकलन आहे.

तसेच मानवी अहंभावाची (ego) त्याची संकल्पनाही पारंपरिक संकल्पनेच्या अगदी विरुद्ध अशी आहे. त्याच्या मते माणसाचा अहंभाव कसल्या तरी आधाराच्या शोधात असतो. तो स्वयंप्रेरित नसतो. माणूस हा निष्क्रिय असा संवेदनशील ज्ञाता किंवा कर्ता असतो. माणसाची संवेदनशीलता, इंद्रियग्राह्य मूर्तता हीच खरी तत्त्वज्ञानाची साधने होत. फोईरबाखच्या निसर्गवादाची ही भूमिका आहे.

इतर डाव्या हेगेलवाद्यांप्रमाणे फोईरबाखचाही मानवी अस्तित्व आणि इतिहास यांच्याकडे पाहण्याचा एक दृष्टिकोण आहे. या दृष्टिकोणातून त्याने धार्मिक परात्मतेची मीमांसा केली. याच दृष्टिकोणातून धार्मिक परात्मतेवर मात करण्यासाठी तो ख्रिश्चन धर्माच्या शिकवणीचा निर्देश करतो. मानवी मैत्री व प्रेमसंबंधाकडे तो या समस्येची गुरुकिल्ली म्हणून पाहतो. ख्रिश्चन धर्माच्या शिकवणीमध्ये ईश्वराला प्रेमस्वरूप मानले आहे. प्रेम हा उच्चतम मानवी गुण आहे. या गुणामुळेच माणूस समग्र परिपूर्णतेच्या उगमस्थानाशी एकरूप होतो. प्रेमसंबंधानेच पृथक मानवी व्यक्ती मानवजातीशी बांधली जाते. मानवी विकासक्रमाची मीमांसा करताना फोईरबाख म्हणतो की, इतिहास म्हणजे संज्ञेची आत्मज्ञानाच्या दिशेने होणारी प्रगती होय. ही प्रगती हेगेल म्हणतो त्याप्रमाणे ईश्वराची किंवा प्रज्ञातत्त्वाची स्वसंवेद्यतेच्या दिशेने होणारी प्रगती नाही. ती हाडामांसाच्या सीमित माणसाची प्रगती होय. त्याच्या संज्ञेची सखोलतेच्या दिशेने होणारी प्रगती होय. म्हणूनच फोईरबाख म्हणतो, "परमार्थशास्त्राचे मर्म किंवा सारतत्त्व मानवशास्त्रामध्ये आहे." (The essence of theology is anthropology.) याप्रमाणे फोईरबाखच्या विचारात मानव केंद्रस्थानी आहे. त्याने परिपूर्ण चेतनतत्त्वाचे चिद्‌वादी अस्तित्व नाकारून निसर्गाच्या कुशीत जन्मलेल्या मानवाचा विचार महत्त्वाचा मानला. याच अर्थाने तो भौतिकवादी किंवा जडवस्तुवादी आहे. तो म्हणतो : "My love for man has made me into a 'materialist' and a 'sensualist'."[४२]

फोईरबाख निसर्गवादी होता. त्याचे मानवी जीवनाविषयीचे आकलन निसर्ग व मानवी अस्तित्व यांच्या संबंधापुरतेच मर्यादित होते. त्याने माणसाच्या 'शुद्ध' नैसर्गिक पार्श्वभूमीचाच विचार केला. माणसाच्या ऐतिहासिक व सामाजिक वास्तवाला तो फारच कमी महत्त्व देतो. यातून त्याचा जो विश्वविषयक दृष्टिकोण अभिव्यक्त होतो तो 'भौतिकवादी' असला तरी, तो रोमँटिक, धार्मिक व यांत्रिक स्वरूपाचा आहे. फोईरबाखच्या विचारांतील ही चिद्‌वादी प्रवृत्ती मार्क्सला सुरुवातीलाच जाणवली. त्याच्या विचारव्यूहात माणूस जरी केंद्रस्थानी असला तरी तो अमूर्त आहे. म्हणूनच नैसर्गिक अवस्थेत कल्पिलेला त्याचा माणूस 'निष्क्रिय' आहे. निसर्गाशी असलेले त्याचे नाते वस्तुनिष्ठ स्वरूपाचे नाही. त्यामुळे तो गतिशीलही नाही व सर्जनशीलही नाही. फोईरबाखच्या विचारव्यूहातील माणूस व निसर्ग हे दोन्ही 'जैसे थे' स्थितीतच दिसतात. त्याच्या आकलनामध्ये प्रत्यक्ष मानवी अस्तित्व व समग्र वास्तव यांच्या परस्परसंबंधातून माणसाच्या जीवनाचा जो सामाजिक आकृतिबंध आकारत असतो त्याचे भान नाही. त्यामुळे त्याच्या विचारात माणसाच्या ऐतिहासिक व सामाजिक जीवनाची मूलग्राही चिकित्सा आढळत नाही. मानवी जीवन हे सामाजिक संबंधांनी निर्माण केलेले एक संमिश्र स्वरूपाचे वास्तव असून त्याच्या तात्त्विक व सैद्धान्तिक समर्थनासाठी मानवसमूह आपापल्या विचारव्यूहांची निर्मिती करतात, हे सत्य फोईरबाख लक्षात घेत नाही. त्यामुळे त्याची धर्मचिकित्सा व श्रमिक परात्मतेचा विचार माणसाच्या व्यक्तिगत मानसिकतेच्या पातळीवर राहतात. मार्क्स म्हणतो, फोईरबाखचा मानव हा ऐतिहासिकही नाही व सामाजिकही नाही : "As far as Feurbach is a materialist, he does not deal with history, and as far as he considers history he is not a materialist."[४३]

मार्क्सने १८४५ साली ब्रुसेल्स येथे फोईरबाखवर सूत्रवजा अकरा टिपणे लिहिली. या टीकात्मक टिपणांमध्ये त्याने फोईरबाखचे मानवी जीवनाविषयीचे आकलन चिद्‌वादी असल्याचे स्पष्ट केले. फोईरबाखवरील आपल्या पहिल्या टिपणात मार्क्स म्हणतो की आजवरच्या, यात फोईरबाखही आला, जडवादाच्या मांडणीत आढळणारे मुख्य न्यून असे : सर्व वस्तुजात, ऐहिक वास्तव आणि ऐंद्रिय संवेदनांचा व्यवहार वा ऐंद्रियता (sensuousness) ज्ञानाचे विषय (object) आहेत, माणूस (ज्ञाता) त्यांच्या बाहेर आहे, असे मानलेले आहे. मानवी ऐंद्रिय क्रियाशीलतेमधून, मानवी कृतिशीलतेमधून त्यांना त्यांचे आशय-आकार प्राप्त झालेले असतात याची जाण प्रकट न करणारी ही मांडणी आहे. इंद्रियांचे कार्य केवळ 'बाह्य' गोष्टींचे निष्क्रियपणे (passively) संवेदनास्वरूप ठसे गोळा करणे या स्वरूपाचे असते अशी धारणा आढळते. बाह्य जग हे त्याच्या नियमांनुसार चाललेले असते; माणूस केवळ निष्क्रिय ज्ञाता असतो, असे नसून, ऐंद्रिय संवेदनांसह सर्वच इंद्रियगोचर विश्व हे माणसाच्या मानसिक-शारीरिक 'श्रमां'च्या सक्रिय सहभागातूनच अस्तित्वात येते. ही दृष्टी जडवादाच्या मांडणीत नाही. अमूर्त विचारांचे

४२. Quoted in Loewenstein, Julius, *Marx against Marxism*, Routledge & Kegan Paul (1970), page 37.
४३. MECW, Vol. 5, page 41.

विषय होणाऱ्या गोष्टी यांच्यापेक्षा ऐंद्रिय अनुभूतीचा विषय होणाऱ्या गोष्टी वेगळ्या केल्या पाहिजेत (आणि त्यांची योग्य ती दखल घेतली पाहिजे) असे फोईरबाख जरूर म्हणतो. पण मानवी कृतिशीलता/श्रम यांच्यामधूनच साऱ्या गोष्टी मूर्त होतात याची कल्पना मात्र तो करू शकत नाही.

या संदर्भात हेगेलची भूमिका मार्क्सला अधिक ग्राह्य वाटते. हेगेलच्या मते मानवी कृतिशीलता माणसाची इंद्रियानुभवाची निश्चितता व बाह्य निसर्ग या दोन्हीही घटकांना अस्तित्वाच्या एकूणच ऐतिहासिक प्रक्रियेत समाविष्ट करून घेते. ही ऐतिहासिक प्रक्रिया माणसांच्या सामूहिक कृतिशीलतेतून व्यक्त होते. या प्रक्रियेमध्ये सर्व घटकांच्या आशयामध्येही परिवर्तन घडते. म्हणूनच हेगेल मानवी अस्तित्वाचे संकल्पन माणसाची ऐंद्रियता (sensuousness) विचारात घेऊन करतो. ही ऐंद्रियता मानवी श्रम किंवा कृतिशीलतेतून प्रत्यक्षगत होते. मानवी श्रम व त्यांचे भौतिक कार्य यांचे महत्त्व फोईरबाखला समजले नाही. त्याने या महत्त्वाच्या परिमाणाकडे दुर्लक्ष केले. फोईरबाखवरील आपल्या पाचव्या टिपणामध्ये मार्क्स म्हणतो: 'Feurbach not satisfied with abstract thinking, appeals to sensuous contemplation but he does not conceive sensuousness as practical human-sensuous activity.'[४४] [इंद्रियानुभवांचे विश्व बाद करून केवळ अमूर्त तात्त्विक चिंतनाद्वारे (विश्वाची घडामोड/वाटचाल) जाणून घेण्याची भूमिका असमाधानकारक ठरवून फोईरबाख वास्तव हे इंद्रियसंवेद्य असते यावर भर देतो. (असे करून तो लौकिक जगातील दैनंदिन जीवनव्यवहारांचाही विचार झाला पाहिजे हे जरूर सांगतो.) पण जे जे इंद्रियसंवेद्य आहे ते ते सर्व ही मानवी ऐंद्रिय कृतींची निर्मिती आहे असे समजून तो त्याकडे पाहत नाही.]

माणूस आपल्या श्रमप्रक्रियेद्वारे निसर्गाशी देवघेव करतो. ही देवघेव द्वंद्वात्मक स्वरूपाची असते. या प्रक्रियेद्वारे माणूस नैसर्गिक अवस्थेचे, वास्तवाचे रूपांतर आपल्या सामाजिक जीवनामध्ये करतो. फोईरबाख आपल्या मानवी स्वातंत्र्याच्या तत्त्वज्ञानामध्ये मानवी श्रमांचा विचार करीत नाही. केवळ निसर्ग हा घटक मानवी स्वातंत्र्याची परिपूर्ती करू शकणार नाही. समाजजीवनामध्ये माणसाच्या श्रमप्रक्रियेतूनच निसर्ग मानवी स्वातंत्र्याचे माध्यम बनू शकेल. फोईरबाखने मानवी स्वातंत्र्यासाठी आवश्यक असलेल्या ऐतिहासिक परिस्थितीचा विचार केला नाही. त्याने माणसाच्या व्यक्तित्वाचा विकास ही एक नैसर्गिक प्रक्रिया मानली, आणि मानवी स्वातंत्र्याचा विकास विद्यमान समाजव्यवस्थेच्या चौकटीत होईल असा भ्रामक आशावाद बाळगला. मार्क्सने आपल्या नवव्या टिपणामध्ये म्हटले आहे की, 'The highest point attained by contemplative materialism, that is, materialism which does not comprehend sensuousness as practical activity, is the contemplation of single individual in civil society'.[४५] [(मानवी) ऐंद्रिय संवेदनांचा व्यवहार हा समाज घडविणारा, बदलणारा कृती-व्यवहारच असतो हे सत्य ज्या भौतिकवादात ग्रथित नसते तो भौतिकवाद, लौकिक दैनंदिन जीवनव्यवहाराकडे ध्यान देत असला तरी, अंतिमतः कोणते टोक गाठेल? तर 'सिव्हिल सोसायटी' मधील एकेकट्या, सुट्या व्यक्तीच्या भल्याची तो चिंता करील. म्हणजे, कोणत्या वैचारिक-नैतिक भूमिकेतून व्यक्तींनी एकमेकांशी व्यवहार करावा त्याविषयी अमूर्त विचार पुढे ठेवील.] फोईरबाखचा भौतिकवाद अमूर्त विचारांच्या चौकटीत स्थिर झाला. त्यामुळे मानवी परात्मतेचे मूळ हे परात्मश्रमांमध्ये असते, व तिचे निरसनही मानवी श्रम किंवा कृतिशीलता यांच्या द्वारेच केले पाहिजे या निष्कर्षाप्रत तो जाऊ शकला नाही.

फोईरबाखच्या विचारव्यूहाच्या मर्यादांचे स्वरूप आपण पाहिले. मार्क्सने १८६५ साली योहान बॅप्टिस्ट श्वायट्झर या जर्मन नेत्याला जे पत्र लिहिले आहे, त्या पत्रात त्याने फोईरबाखची हेगेलशी तुलना करताना म्हटले आहे की, फोईरबाखची वैचारिक कुवत फारच मर्यादित आहे. ('Compared to Hegel Feurbach is certainly poor')[४६]. परंतु ख्रिश्चन धर्माने जो विश्वविषयक दृष्टिकोण लोकांच्या गळी उतरविण्याचा प्रयत्न केला, त्याची चिकित्सा करण्याचे काम फोईरबाखने केले. त्यामुळे प्रागतिक विचारांना चालना मिळण्यास मदत झाली. परंतु धार्मिक परात्मतेच्या संकल्पनेचा अधिक खोलवर विचार करून त्याच्या आधारे सामाजिक-

४४. MECW, Vol. 5, page 7.

४५. उपरोक्त, page 8.

४६. Marx, Engles, *Selected Correspondence*, Progress Publishers, Moscow, page 142.

अनुक्रमणिका

आर्थिक वास्तवाची चिकित्सा त्याच्या आकलनाच्या मर्यादेमुळे त्याला करता आली नाही.

आता अर्थशास्त्राचा (political economy) मार्क्सने ज्या भूमिकेतून अभ्यास केला, व अर्थशास्त्राची चिकित्सा केली, ती भूमिका काय आहे ते पाहू.

मार्क्स जेव्हा मानवी परात्मतेच्या विविध अंगांचे विश्लेषण करतो, तेव्हा या परात्मतेचा निरास कसा करता येईल याचाही तो विचार मांडतो. या दोन्हीही गोष्टी तो आपल्या द्वंद्वात्मक भौतिकवादी दृष्टिकोणातून आपल्यासमोर ठेवतो. याच दृष्टिकोणातून त्याने अभिजात अर्थशास्त्रीय विचार व बूर्ज्वा समाजव्यवस्थेमागील प्रेरणा काय आहेत ते समजून घेतले. कारण या प्रेरणांमध्येच मानवी परात्मभावाचा उगम होतो हे त्याच्या ध्यानात आले होते. या व्यवस्थेमध्ये परात्मता विविध स्तरांवर कशी व्यक्त होते, व त्यामुळे समाजजीवन कसे मूल्यहीन होते, हे तो सुरुवातीच्या व नंतरच्याही आपल्या लिखाणात मांडतो. परंतु हेगेल व अर्थशास्त्रज्ञ यांच्याप्रमाणे परात्मतेची केवळ दखल घेऊन तो थांबत नाही. तिचे ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून तो विश्लेषण करतो, व तिच्या निरासाची गरजही तो प्रतिपादन करतो. मार्क्सची ही धडपड, त्याची विचार करण्याची पद्धती, त्याचा विश्वविषयक दृष्टिकोण या सर्वांचा विचार केला की सर्वप्रथम आपल्याला जाणवते ते त्याच्या जीवनाचे उद्दिष्ट व त्याच्याशी असलेली त्याची बांधिलकी. त्याच्या विचारांचा आवेग व आत्मविश्वास ही या बांधिलकीतूनच निर्माण झाली. मार्क्सच्या विचारांचे हे वैशिष्ट्य समजून घेतले नाही तर परात्मतेचा निरास करण्याची गरज तो इतक्या तळमळीने का मांडतो हे समजणार नाही. त्याला यातून माणसाच्या समाजजीवनाच्या रचनेची नवीन दिशा कशी असावी हे सांगायचे आहे.

हेगेल, फोईरबाख यांच्या विचारधारणांप्रमाणे बूर्ज्वा अर्थशास्त्रज्ञांच्या सैद्धान्तिक विचारांचीही मार्क्सला तत्कालीन वास्तव समजून घेताना मदत झाली. परंतु भांडवली अर्थशास्त्राच्या चौकटीच्या मर्यादेत परात्मतेच्या निरासाचा विचार करता येणार नाही हेही त्याच्या लक्षात आले. त्यामुळे हेगेलच्या व अर्थशास्त्राच्या मर्यादाही त्याला स्पष्ट करता आल्या. प्रूधाँ या फ्रेंच युटोपियन समाजवाद्याने भांडवली अर्थशास्त्रीय विचार व भांडवली समाजव्यवस्था भांडवली अर्थशास्त्राच्या चौकटीच्या आधाराने समजून घेतली. त्यामुळे त्याचे प्रयत्न कसे हास्यास्पद झाले हे मार्क्सने आपल्या *The Poverty of Philosophy* मध्ये मांडले आहे. मार्क्स म्हणतो :

'Economists express the relations of bourgeois production, the division of labour, credit, money etc. as fixed, immutable, eternal categories. M. Proudhon, who has these readymade categories before him, wants to explain to us the act of formation, the genesis of these categories, principles, laws, ideas, thoughts.

'Economists explain how production takes place in the above mentioned relations, but what they do not explain is how these relations themselves are produced, that is, the historical movement which gave them birth. M. Proudhon, taking these relations for principles, categories, abstract thoughts, has merely to put into order these thoughts, which are to be found alphabetically arranged at the end of every treatise on political economy. The economists' material is the active, energetic life of man; M. Proudhon's material is the dogmas of the economists. But the moment we cease to pursue the historical movement of production relations, of which the categories are but the theoretical expressions, the moment we want to see in these categories no more than ideas, spontaneous thoughts, independent of real relations, we are forced to attribute the origin of these thoughts to the movement of pure reason...'[४७] [भांडवली व्यवस्थेच्या अंतर्गत असलेले उत्पादनसंबंध, श्रमविभागणी, पत, पैसा इत्यादी संकल्पना या अपरिवर्तनीय, सनातन व कायमच्या अशा संकल्पना आहेत अशा भूमिकेमधून अर्थशास्त्रज्ञ त्यांची मांडणी करतात. या संकल्पनांचा जन्म कसा झाला, त्यांची जडणघडण कशी झाली, अर्थशास्त्रीय तत्त्वे, नियम, कल्पना,

४७. MECW, Vol. 6, page 162.

विचार यांची स्पष्टता तेवढी करण्याचे काम प्रूधाँ करू इच्छितात. ते या संकल्पना गृहीत धरतात.

'संबंधांच्या वरील चौकटीत उत्पादन कसे होते याचा खुलासा अर्थशास्त्रज्ञ करतात, पण हे संबंध कसे प्रस्थापित झाले, कोणत्या ऐतिहासिक प्रक्रियेमधून ते आकारास आले याचा खुलासा मात्र ते करीत नाहीत. अर्थशास्त्राच्या कोणत्याही प्रमाण शास्त्रग्रंथात या संबंधांच्या आधारे विशद केलेली तत्त्वे, संकल्पना, अमूर्त विचार इत्यादी – ज्यांचा निर्देश ग्रंथाच्या शेवटी जोडलेल्या सूचीमध्ये अकारविल्हे असतोच – घेऊन त्यांची व्यवस्था लावण्याचे काम केवळ प्रूधाँ यांना करावयाचे मग बाकी राहते! पण ज्याचा उपयोग करून अर्थशास्त्रज्ञ आपल्या शास्त्राचा इमला रचतात ते 'बांधकाम-साहित्य' म्हणजे माणसांचे क्रियाशील, जोमदार दैनंदिन जीवनव्यवहार हेच होत. तर प्रूधाँ यांचे बांधकाम-साहित्य म्हणजे अर्थशास्त्रज्ञांचे ठाम सिद्धान्त. उत्पादनव्यवस्थेत आढळणाऱ्या संबंधांच्या जडणघडणीची ऐतिहासिक प्रक्रिया काय राहिली याचा शोध घेण्याचे आपण थांबतो – या संकल्पना व सिद्धान्तन ही केवळ त्या ऐतिहासिक प्रक्रियेची तात्त्विक मांडणी मात्र असते – आणि आपण जेव्हा व्यवहारातील खऱ्याखुऱ्या संबंधांपासून त्यांना स्वायत्त समजून या संकल्पना म्हणजे उत्स्फूर्तपणे स्फुरलेले विचार असतात, सिद्धान्त असतात असे गृहीत धरतो, तेव्हा विशुद्ध तर्कबुद्धीच्या व्यापारांमधून त्या उपजल्या आहेत ही भूमिका स्वीकारण्याशिवाय गत्यंतर उरत नाही.]

प्रचलित समाजव्यवस्था ज्या रूपामध्ये दिसते ती गृहीत धरून अर्थशास्त्रज्ञ या प्रश्नाचा विचार करतात. वास्तविक त्यांनी ती अनुमानाने सिद्ध करण्याची आवश्यकता असते. सामाजिक जीवनामध्ये कोणताही संबंध किंवा घटना ही गृहीत धरता येत नाही. कारण प्रत्येक विशिष्ट घटना, सचेतन व अचेतन घटक किंवा वस्तू ही आपल्या रूपामध्ये, रचनाकारामध्ये (form) जेव्हा आपल्या समोर येते, तेव्हा हा प्रत्येक रचनाकार तदन्तर्गत आशयाशी आपले विशिष्ट संबंध व्यक्त करीत असतो. आणि म्हणूनच त्यांचे अस्तित्व हे आदिम मानता येत नाही. कारण ऐतिहासिक दृष्ट्या त्यांच्यामध्ये परिवर्तन, नवसर्जन झालेले असते, होत असते. ही गोष्ट ध्यानात ठेवून त्यांचे स्पष्टीकरण करावे लागते.

भांडवली अर्थशास्त्रीय विचारांमध्ये मानवी श्रम, कृती यांची वस्तुनिष्ठता प्रत्यक्ष जीवनाचा आविष्कार म्हणून मान्य करण्यात आली. परंतु, वर म्हटल्याप्रमाणे, त्या अर्थशास्त्रीय विचारांच्या मर्यादेमुळे मानवी श्रमांना, कृतिशीलतेला विशिष्ट क्षेत्रांमध्येच सीमित करण्यात आले. औद्योगिक व व्यापारी क्षेत्रांशीच या संकल्पनेचा अर्थ अनैतिहासिक दृष्टिकोणातून मर्यादित करण्यात आला. हेगेलने आपल्या तत्त्वव्यूहामध्ये मानवी कृतिशीलतेचे महत्त्व तात्त्विक दृष्ट्या मान्य केले. परंतु त्याच्या चिद्वादी दृष्टिकोणाच्या मर्यादेमुळे त्याचा सिद्धान्त अमूर्त विचारांच्या पातळीवरच स्थिरावतो. म्हणजे, हेगेलच्या व अर्थशास्त्राच्या दृष्टिकोणांतून पाहिले तर परात्मता हे मानवी जीवनाचे स्वाभाविक अंग आहे असेच म्हणावे लागते, व तिचा निरास करता येणार नाही अशी भूमिका घ्यावी लागते. मार्क्सच्या मते अर्थशास्त्राचा हा परात्मतेविषयीचा दृष्टिकोण ऐतिहासिक दृष्टिकोणाशी विसंगत आहे. कारण या समस्येची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी विचारात घेतल्याशिवाय तिच्या निरासाचा प्रश्न सोडविता येणार नाही.

मार्क्सने मानवी श्रमाच्या संकल्पनेमध्ये माणसाच्या निर्मितिक्षम कृतिशीलतेचा दोन्ही अर्थाने विचार केला. म्हणजे, ही कृतिशीलता भावरूप अर्थाने (positive sense) पाहिली तर स्वयंमाध्यमातून निसर्गाशी देवघेव करताना दिसते. या देवघेवीच्या प्रक्रियेमध्ये ही कृतिशीलता निर्मितीच्या, वस्तूंच्या रूपात मूर्त होते (objectification) तशीच ती माणसाच्या आत्मविकासामध्येही व्यक्त झालेली दिसते. तसेच, अभावरूप अर्थाने (negative sense) ती आपल्याला भांडवली व्यवस्थेच्या माध्यमातून परात्मतेच्या (alienation) रूपामध्ये व्यक्त झालेली दिसते. मार्क्सने व अर्थशास्त्रज्ञांनी मांडलेल्या मानवी श्रमाच्या संकल्पनांमध्ये जे साम्य आहे ते म्हणजे या दोन्ही संकल्पना इंद्रियग्राह्य किंवा मूर्त रूपांमध्ये मांडलेल्या आहेत. परंतु सैद्धान्तिक दृष्ट्या मात्र या दोन्ही संकल्पना मूलतः भिन्न आहेत. मार्क्सच्या विचारव्यूहामध्ये मानवी श्रमांना मानवी अस्तित्वाचा आधार मानले आहे. या श्रमातून व कृतिशीलतेतून माणसाच्या शक्ती-क्षमता व गरजा इंद्रियग्राह्य रूपामध्ये (sensuous) प्रत्यक्षगत होतात, व त्यातून माणसाचे जीवन अर्थपूर्ण होते. ही अर्थपूर्णता त्याच्या शारीरिक व मनोव्यापारांतर्गत किंवा आंतरिक गरजांच्या पूर्तीमध्ये व्यक्त होते. मार्क्सच्या दृष्टीने मानवी श्रम केवळ विशिष्ट भौतिक उत्पादनक्षेत्राशी निगडित नसतात. मानवी श्रमांचा किंवा कृतिशीलतेचा विचार करताना मार्क्स मानवी अस्तित्वाची

सर्वच क्षेत्रे विचारात घेतो. कारण मानवी अस्तित्व त्याच्या श्रमांच्या व कृतिशीलतेच्या विविध क्षेत्रांमध्ये विभागून आपल्याला समजणार नाही असे त्याचे म्हणणे आहे. केवळ भौतिक उत्पादनक्षेत्राचाच जरी विचार केला, तरी त्या क्षेत्रामध्ये माणसाने जी प्रगती केली आहे, ती त्याच्या शक्ती-क्षमतांची, मानवी प्रकृतिधर्माची विविध रूपे आहेत. निसर्ग व मानव यांच्या संबंधातून माणसाचे जे अस्तित्व व त्याचा स्वभाव साकार झाला त्याचीच ती अविभाज्य रूपे आहेत. मार्क्स म्हणतो की, आज गरज आहे ती एका 'मानव विज्ञानाची ' (human science), ज्यामध्ये मानवी कर्तृत्वाची सर्वच क्षेत्रे समाविष्ट करता येतील. आज मानवी जीवनावर निसर्गविज्ञानाचा फार मोठा प्रभाव आहे. परंतु या विज्ञानाच्या साहाय्याने मानवी जीवन खऱ्या अर्थाने संपन्न होण्याऐवजी त्याचे अवमानवीकरण (de-humanisation) झाले आहे. मार्क्सने या प्रक्रियेचे पुढीलप्रमाणे विश्लेषण केले आहे :

'....natural science has invaded and transformed human life all the more practically through the medium of industry; and has prepared human emancipation, although its immediate effect had to be the furthering of the dehumanisation of man. Industry is the actual, historical relationship of nature, and therefore of natural science, to man. If, therefore, industry is conceived as the exoteric revelation of man's essential powers, we also gain an understanding of the human essence of nature or the natural essence of man. In consequence, natural science will lose its abstractly material - or rather, its idealistic - tendency, and will become the basis of human science, as it has already become - albeit in an estranged form - the basis of actual human life, and to assume one basis for life and a different basis for science is of course a matter of lie.'[४८] [निसर्ग-विज्ञानाने मानवी जीवनामध्ये मोठा हस्तक्षेप केला आहे आणि विशेषतः उद्योगधंद्यांच्या माध्यमातून व्यवहारात त्याने लौकिक जीवनाचा घाट पार वदलून टाकला आहे. माणसाचे अवमानवीकरण आणखी पुरतेपणी घडवून आणण्यात याचा आज परिणाम दृग्गोचर होत असला तरी, मानवी मुक्तीची त्याने पूर्वतयारीच करून ठेवली आहे. निसर्ग-मानव संबंधाचे प्रत्यक्ष, ऐतिहासिक रूप म्हणजे उद्योगधंदे. पर्यायाने, निसर्ग-विज्ञान व मानवजाती यांचा संबंधच त्यात अभिव्यक्त होतो. म्हणूनच, मानवाच्या अंगभूत शक्ती-क्षमतांचा सहज नजरेत भरणारा आविष्कार/ साक्षात्कार म्हणून आपण उद्योगधंद्यांकडे पाहिले तर, निसर्गात अंतर्भूत मानवी सारतत्त्व वा माणसात अंतर्भूत निसर्गतत्त्व यांची जाण येण्यास मदत होते. ही जाण जर आपल्याला आली तर, आपल्या मनातील निसर्गाचे अमूर्त जड स्वरूप - - किंवा खरे तर त्याचे चिद्‌वादी रूप – विरून जाईल, आणि निसर्ग-विज्ञान हे एक मानवशास्त्राचा मूलाधार बनेल. आजच निसर्ग-विज्ञान मानवी जीवनाचा पाया बनलेले आहे, पण अर्थात एका परात्म रूपात. जीवनाची उभारणी एका पायावर तर विज्ञानाची उभारणी वेगळ्या पायावर झालेली आहे असे मानणे हे उघडच एक असत्य आहे.]

मार्क्सने वर म्हटल्याप्रमाणे अर्थशास्त्रज्ञ मानवी श्रमांना व कृतिशीलतेला विशिष्ट क्षेत्रांमध्ये मर्यादित करतात. त्यांचा समग्र मानवी जीवनाशी प्राणभूत संबंध असतो हे सत्य ते नजरेआड करतात. त्यामुळे या विशिष्ट उत्पादनपद्धतीमध्ये मानवी श्रमांचे परात्मश्रमांमध्ये रूपांतर होते. ते समाजजीवनातील विविध क्षेत्रांमध्ये व्यक्त होते. परात्मतेच्या या विविध अंगांचे किंवा रूपांचे आकलन मार्क्सच्या संकल्पनेच्या आधाराने करता येते. तसेच, परात्मतेच्या प्रत्यक्ष निरासाची प्रक्रिया कशी कार्यान्वित करता येईल याची दिशाही मार्क्सच्या भांडवली उत्पादनपद्धतीच्या चिकित्सेमध्ये आपल्याला मिळते.

हेगेलने मानवी श्रमांना/कृतीला आपल्या तात्त्विक विचारव्यूहामध्ये महत्त्वपूर्ण मानले. हेगेलच्या या मर्मग्राही तत्त्वदृष्टीचे चिकित्सक समावेशन मार्क्सने मानवी अस्तित्वाचा अर्थ समजावून घेताना आपल्या तत्त्वदृष्टीमध्ये केले. माणसाने आपल्या निर्मितिक्षम व सर्जनशील कृतिशीलतेने आपल्या अस्तित्वाचा आकृतिबंध आशयपूर्ण केला आहे अशी हेगेल व मार्क्स यांची विचारधारणा आहे. मानवी अस्तित्वाचा समग्र अस्तित्वाशी (totality) असलेला संबंध याच तात्त्विक बैठकीच्या आधारावर समजून घेता येतो. मार्क्सने तत्कालीन

४८. MECW, Vol. 3, page 303.

समाजवास्तवाचा अर्थ लावण्यासाठी याच तात्त्विक बैठकीच्या आधारावर आणखी एक पाऊल पुढे टाकले. त्याने समकालीन अर्थशास्त्राचा या दृष्टिकोणातून जो अर्थ लावला व वस्तुनिष्ठ निष्कर्ष काढले, ते या अर्थशास्त्रज्ञांना काढता आले नाहीत. कारण त्यांचा दृष्टिकोण सीमित व अनैतिहासिक होता. त्यामुळे या अर्थशास्त्राला परात्मतेच्या मुळाशी जाता आले नाही. या अर्थशास्त्रामध्ये एका विशिष्ट कृतीच्या रूपाला, म्हणजेच विशिष्ट स्वरूपाच्या श्रमप्रकाराला परिपूर्ण व वैश्विक मानले गेले. त्यामुळे माणसाची निर्मितिक्षम कृतिशीलता हा या अर्थशास्त्रामध्ये अंतिम संदर्भाचा महत्त्वपूर्ण मुद्दा होऊच शकला नाही. माणसाच्या श्रमसाधनेची किंवा कृतिशीलतेची व्यापकता व सखोलता या अर्थशास्त्राला समजली नाही. भांडवली व्यवस्थेच्या विशिष्ट क्षेत्रातल्या उत्पादनपद्धतीलाच परिपूर्णतेचा गुणधर्म वहाल करून टाकला गेला. परंतु ही उत्पादनपद्धती/प्रक्रिया समाजजीवनातील सर्वच अंगांना व क्षेत्रांना प्रभावित करते याची या अर्थशास्त्रज्ञांना चिंता नव्हती. या परस्परसंबंधातून समाजजीवनाचा जो आकार त्याच्या आशयासहित प्राप्त होतो, त्याला मार्क्स 'a definite form of expressing life, a definite mode of life....' असे म्हणतो. ही प्रक्रिया भांडवली अर्थशास्त्रज्ञांना त्यांच्या विपर्यस्त दृष्टिकोणामुळे समजून घेता आली नाही. त्यामुळे त्यांनी या विशिष्ट प्रकारच्या श्रमप्रक्रियेला किंवा जीवनशैलीला मानवी स्वभावाचा अंगभूत भाग बनवून टाकले. याप्रमाणे त्यांनी भांडवली व्यवस्थेतील विनिमय-व्यवस्थेच्या ऐतिहासिक घटनेला परिपूर्णतेच्या आदर्श स्थानावर नेऊन स्थानापन्न केले, व ही प्रक्रिया मानवी स्वभावातील अंगभूत प्रवृत्तीनुसारच घडते अशी ग्वाही दिली. म्हणजे, भांडवली व्यवस्थेतील श्रमविभागणीच्या तत्त्वावर आधारलेली व्यवस्था आपोआप एक 'नैसर्गिक' समाजव्यवस्थेचा नमुना म्हणून या अर्थशास्त्रामध्ये मान्यता पावली.

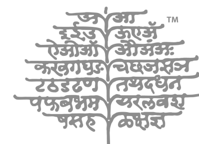
याप्रमाणे माणसाच्या निर्मितिक्षम कृतिशीलतेला तिच्या नैसर्गिक व निरपेक्ष स्थानावरून दुय्यम स्थानावर आणण्यात आले. या अर्थशास्त्राच्या दृष्टिकोणाचे प्रतिबिंब आपल्याला बूर्ज्वा समाजजीवनाच्या मूल्यव्यवस्थेत पडलेले दिसते. या मूल्यव्यवस्थेत विनिमय-व्यवस्था हा अंतिम संदर्भबिंदू मानला जातो. जर या भांडवली व्यवस्थेला कोणी आव्हान दिलेच, म्हणजे मानवी गरजांच्या संदर्भात त्या व्यवस्थेच्या मर्यादा, अपुरेपणा दाखवून दिला, तर भांडवली अर्थशास्त्रज्ञांना असे वाटते की, मानवजातीचे अस्तित्वच जणू धोक्यात आले आहे. या भूमिकेमुळे भांडवली अर्थशास्त्रज्ञांना आपल्या लिखाणामध्ये मानवी परात्मतेचा निरास कसा करता येईल याची मीमांसा करण्याची गरज वाटली नाही. त्यांनी भांडवली व्यवस्था व तिची उत्पादनपद्धती ही मानवी अस्तित्वाशी जणू अनुरूप आणि स्वाभाविक असून ती त्याच्या प्रगतीसाठी आवश्यक आहे असे मानले.

भांडवली व्यवस्थेमध्ये उद्योग-कारखानदारी-व्यापार-उदीम यांच्या प्रभावामुळे समाजजीवनामध्ये माणसाचे जीवन सांस्कृतिक दृष्ट्या खुरटते याची जाणिव या अर्थशास्त्रज्ञांना होती. ॲडॅम स्मिथ याने तशी कबुलीही दिली आहे. तो म्हणतो : 'The commercial spirit confines the views of men where the division of labour is brought to perfection, every man has only a simple operation to perform; to this his whole attention is confined, and few ideas pass in his mind but what have an immediate connection with it....'[४९] [व्यापारी दृष्टी माणसाची दृष्टी संकुचित बनवते. जेथे श्रमविभागणीचे टोक गाठले जाते तेथे प्रत्येक माणसाला उत्पादन करीत असता एक साधी क्रियाच करावी लागते. ती क्रिया पार पाडण्यावर त्याचे सर्व लक्ष केंद्रित होते, आणि त्या क्रियेशी ज्यांचा संबंध आहे तेवढ्याच कल्पना, विचार त्याच्या मनात उद्‌भवतात; अन्य सहसा त्याला स्पर्श करीत नाहीत.]

मार्क्स म्हणतो : 'There are the disadvantages of a commercial spirit. The minds of men are contracted, and rendered incapable of elevation. Education is despised, or at least neglected and heroic spirit is almost utterly extinguished. To remedy these defects would be an object worthy of serious attention.'[५०] [व्यापारी वृत्तीचे हे दुष्परिणाम आहेत. माणसांची मने संकुचित बनतात. ती उन्नत बनणे अशक्य होऊन बसते. शिक्षणाचा

४९. Quoted in Meszaros, Istvan *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, London, page 293.
५०. Quoted in Meszaros, Istvan *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, London, page 294.

अनुक्रमणिका





तिटकारा उत्पन्न होतो. किमानपक्षी, शिक्षणाकडे दुर्लक्ष होते. अचाट, थोर साहसाची कामे करण्याची वृत्ती जवळपास पूर्णपणे नष्ट होते. हे दोष कसे निवारावयाचे त्याकडे गंभीर लक्ष द्यावे इतके त्यांचे महत्त्व आहे.]

याप्रमाणे भांडवली उत्पादनपद्धतीचे माणसाच्या व्यक्तिगत व समाजजीवनावर दुष्परिणाम होतात याची भांडवली अर्थ-शास्त्रज्ञांना फक्त जाणिव होती. परंतु यापेक्षा अधिक ते काही करू शकत नव्हते. भांडवली समाजव्यवस्थेच्या आर्थिक चौकटीला त्यांना आव्हान देता येत नव्हते. कारण ते या समाजव्यवस्थेचे प्रतिनिधी व प्रवक्ते होते. भांडवली व्यवस्थेच्या चौकटीला धक्का लावण्याचे धैर्य त्यांच्यापाशी नव्हते. कारण समाज-वास्तवाच्या त्यांच्या आकलनाच्या मर्यादेमुळे तेदेखील परात्मतेचे बळी ठरले होते. म्हणून त्यांनी आर्थिक जीवनावाहेरील क्षेत्रांचा आश्रय घेऊन ही स्थिती कशी सुधारता येईल या दृष्टीने काही मार्ग सुचविले. त्यामध्ये लोकांना शिक्षण व नैतिकतेचे डोस पाजण्याव्यतिरिक्त काहीही विशेष नव्हते. यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नाही. कारण बूर्ज्वा दृष्टिकोणातील अंतर्विरोधामुळे भांडवली अर्थशास्त्रज्ञ एकाच वेळी आपल्या व्यवस्थेचे समर्थनही करतात, व त्या व्यवस्थेतील दोष नाहीसे करण्याची गरजही प्रतिपादन करतात. परंतु हे करताना ते फक्त नैतिक तत्त्वांची उजळणी करतात.

– ६ –

आतापर्यंत आपण मार्क्सच्या 'परात्मभाव' या संकल्पनेचा विविध अंगांनी विचार केला. मार्क्सची आधुनिक समाजजीवनाची चिकित्सा मानवी अस्तित्व आणि त्याची नैसर्गिक प्रत्यक्षता यांवर आधारित आहे. त्याने आपल्या विश्वविषयक दृष्टिकोणामध्ये मानवी अस्तित्वासहित समग्र वास्तव हे तदन्तर्गत विकासक्षमतेमुळे परिवर्तनशील मानले आहे. म्हणूनच माणूस आपल्या परिवर्तनशील स्वभावानुसार आपल्या समाजजीवनाची मनुष्यत्वाला अनुरूप अशा प्रकारे निर्मिती करील असा मार्क्सला विश्वास वाटतो. मार्क्सने केलेले हे केवळ स्वप्नरंजन नाही, किंवा त्याने कल्पिलेले मानवी जीवनाचे हे 'सुवर्णयुग'ही नाही. तो मानवी परात्मतेचा ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून विचार करतो. परिवर्तनशील मानवी अस्तित्व व समाजवास्तव हे दोन्ही घटक भिन्न असूनही ते एकात्मपणे नांदतात असे तो प्रतिपादन करतो; व त्याच आधारावर तो माणसाच्या परात्मतेचा निरास कसा करता येईल हे सांगतो. कारण मानवी परात्मता व तिचा निरास या दोन्ही ऐतिहासिक संकल्पना असून त्या एकमेकींशी जोडलेल्या आहेत. त्यामुळे परात्मतेचा निरास ही 'अंतिम घटना' असून त्यानंतर मानवी जीवनाच्या 'सुवर्ण युगा'चा उदय होईल असे मार्क्स मानीत नाही. अशा प्रकारचा भोळसट आशावाद मार्क्सच्या एकूण तत्त्वदृष्टीशी व विचार-पद्धतीशी विसंगत ठरला असता. त्यामुळे तो कोणतीही घटना अंतिम समजत नाही. 'सुवर्ण युगा'चा उद्या उदय होईल, किंवा त्याचा अनेक शतकांनी उदय होईल अशा प्रकारचे भाकीत तो करीत नाही. मानवी इतिहासाचा अशा प्रकारे विचार केला, तर तो इतिहासाचा व माणसाचासुद्धा अंत समजावा लागेल. म्हणून मार्क्सच्या मते परात्मता व तिचा निरास या घटनांकडे मानवी अस्तित्वाची गरज म्हणून पाहिले पाहिजे. परंतु मानवी अस्तित्वाची गरज म्हणजे काय याचे मात्र ऐतिहासिक दृष्ट्या योग्य अर्थनिर्णयन झाले पाहिजे.

मानवी इतिहासाचे उद्दिष्ट माणसाच्या सर्वांगीण विकासातून साध्य होते असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. म्हणजे, मानवी इतिहासाचा किंवा मानवी अस्तित्वाचा विचार करताना तो या अस्तित्वाचा काहीएक उद्देशाने विकास होत आहे असे मानतो. मार्क्सचा हा तत्त्वव्यूह सर्व प्रकारचे धार्मिक व्यूह वा ईश्वरशास्त्र याप्रमाणे बंदिस्त किंवा पूर्वप्राप्त गृहीतकावर आधारलेला नाही. मानवी अस्तित्वाचे हे साध्य संपन्न मानवी जीवनाच्या संपन्न गरजांमध्ये व्यक्त होते. मार्क्स म्हणतो : 'It will be seen how in place of the wealth and poverty of political economy come the rich human being and the rich human need. The rich human being is simultaneously the human being in need of a totality of human manifestations of life - the man in whom his own realisation exists as an inner necessity, as need.'[५१] [आजच्या बूर्ज्वा अर्थ-शास्त्रात, आणि ते ज्या आर्थिक-राजकीय व्यवस्थेची तात्त्विक बैठक आहे त्या व्यवस्थेमध्ये, एका बाजूला अमाप श्रीमंती तर दुसऱ्या बाजूला कंगाल दारिद्र्य आढळते. (परात्मतेचा निरास झाला म्हणजे) त्या जागी एक संपन्न मानव आणि त्याची संपन्न गरज अस्तित्वात येतील हे आपण आता पाहू

५१. MECW, Vol. 3, page 304.

अनुक्रमणिका

शकतो. सर्व विविध मानवी शक्ती-क्षमता यांची सामग्र्याने अभिव्यक्ती जीवनात व्हावी ही ज्याची गरज आहे असा तो संपन्न मानव असेल. स्वतःचा पूर्ण विकास सर्वांगांनी उमलून येणे त्याची आंतरिक अनिवार्यता असेल.] ही परिपूर्ती माणूस आपल्या सर्जनशील कृतिशीलतेद्वारे सिद्ध करतो.

या आंतरिक गरजेच्या पूर्ततेमधूनच माणसाचे मनुष्यत्व त्याच्या वैश्विक रूपामध्ये व त्याच्या स्वातंत्र्यामध्ये सिद्ध होते. माणसाच्या या आंतरिक गरजेलाच मार्क्स माणसाची नैतिक गरज असेही म्हणतो. म्हणूनच मानवी स्वातंत्र्य हे मार्क्सच्या मानवी नैतिकतेच्या संकल्पनेचे, किंवा नीतिशास्त्राचे मुख्य आशयसूत्र आहे.

मार्क्स जेव्हा मानवी स्वातंत्र्याला नैतिक तत्त्व मानतो, तेव्हा ते 'स्वातंत्र्य' म्हणजे केवळ एक अमूर्त तत्त्व किंवा संकल्पना नसते. त्याचा प्रत्यक्ष माणसाच्या जीवनाशी संबंध असल्यामुळे त्याचा 'मानवी स्वातंत्र्य' म्हणून तो विचार करतो. कारण मानवी अस्तित्वाचे गुणधर्म व त्यानुसार साकारलेला मानवी स्वभाव लक्षात घेतल्याशिवाय मानवी स्वातंत्र्याचा विचार करता येणार नाही. माणूस हा निसर्गाचा एक भाग असल्यामुळे त्याच्या नैसर्गिक गरजांचा विचार करताना त्याचे मनुष्यत्वही (humanness) विचारात घ्यावे लागते. म्हणून माणसाचा व त्याच्या स्वातंत्र्याचा विचार करताना ते 'मानवी स्वातंत्र्य' म्हणून विचार करावा लागतो. एखादे अमूर्त बाह्य तत्त्व म्हणून ते त्याच्या अस्तित्वावर लादता येत नाही. याचा अर्थ, माणूस आपल्या अस्तित्वाचे नैसर्गिक व मानवोचित गुणधर्म व स्वभाव यांच्या अतीत जाऊ शकत नाही. 'मानवी स्वातंत्र्य' मानवी अस्तित्वाच्या व त्याच्या स्वभावधर्माच्या चौकटीत सिद्ध करावे लागते. म्हणून मार्क्स मानवी अस्तित्वाला अमूर्त चैतन्य, चित्शक्ती किंवा अमूर्त तत्त्वाचे रूप मानीत नाही. त्याने आपल्या पूर्वकालीन, तसेच समकालीन धार्मिक परंपरावाद्यांशी व चिद्वादी तत्त्वज्ञांशी वाद करून माणसासंबंधी ज्या भ्रामक व खुळचट कल्पना त्यांनी प्रसृत केल्या होत्या त्यांचा सुरुवातीलाच समाचार घेतला.

मार्क्सने धार्मिक परंपरावाद्यांचा व ईश्वरवाद्यांचा जसा समाचार घेतला, तसाच अठराव्या शतकातील अर्थशास्त्रज्ञांचाही त्याने समाचार घेतला. ॲडॅम स्मिथसारखे अर्थशास्त्रज्ञही मानवी स्वभाव हा मूलतः स्वार्थी असतो (egoist man) असे गृहीत धरून आपल्या विचारांची मांडणी करतात. नंतर या स्वार्थाचा निरास करण्यासाठी या 'स्वार्थी' माणसासमोर एखाद्या अतींद्रिय, पारमार्थिक अमूर्त आदर्श तत्त्वाची प्रतिमा उभी करतात. मार्क्सने या दोन्ही विचारधारणांची आपल्या तात्त्विक दृष्टीतून चिकित्सा केली. मानवी अस्तित्वाच्या गुणधर्मानुसार माणसाच्या स्वभावामध्ये मुळातच कोणतीही एखादी प्रवृत्ती रुजलेली नसते. किंवा निसर्गाने मानवी स्वभावाला अपरिवर्तनीय स्थिर स्वरूपाचे गुणधर्म प्रदान केले आहेत असेही नाही.

मानवी स्वभाव हा माणसानेच स्वतःच्या नैसर्गिक अवस्थेच्या अतीत होत स्वतःच्या कृतींनी घडवला आहे. (Self-mediated being of nature.) नैसर्गिक व जैविक गुणधर्मानुसार माणसांना काही वासना व नैसर्गिक प्रवृत्ती असतात. परंतु माणूस हे केवळ एक 'नैसर्गिक अस्तित्व' नाही; तर ते 'मानवी नैसर्गिक अस्तित्व' आहे. मार्क्स म्हणतो, 'That is to say, he is a being for himself. Therefore he is a species-being, and has to confirm and manifest himself as such both in his being and in his knowing... And as everything natural has to come into being, man too has his act of origin - history - which, however, is for him a known history, and hence as an act of origin it is a conscious self-transcending act of origin...'[५२]

[याचा अर्थ असा की, माणसाला 'स्व' चे भान असते आणि या 'स्व'च्या परिपूर्तीसाठी त्याचे जगणे असते. त्याच वेळी हा 'स्व' एका समूहाचा घटक असतो, त्या समूहाच्या वारसाचा तो वाहक असतो. तो समूह म्हणजे मानवजाती. या कारणाने तो species-being असतो. त्याचे अस्तित्व व त्याचे ज्ञातृपण या दोन्हींच्या बाबतीत त्याला त्याच्या जगण्यामधून स्वतःचे समाजशीलत्व अभिव्यक्त व सिद्ध करावयाचे असते. आणि प्रत्येक नैसर्गिक गोष्ट ही जशी अस्तित्वात यावी लागते तसा माणसालाही एक 'उद्गम' असतो. आणि तो इतिहासात असतो. माणसाच्या बाबतीत हा इतिहास त्याला ज्ञात असतो हे वेगळेपण आहे. ज्ञात असतो म्हणजे, तो इतिहास घडविण्यात तो जाणिवपूर्वक सहभागी असतो; त्यानेच तो स्वतःच्या आत्मभानयुक्त कृतीने घडविलेला असतो. या अर्थाने (सतत) स्वतःच्या अतीत जात राहण्याच्या – उन्नत होत जाण्याच्या - कृतीतच माणसाचा उद्गम आहे.] म्हणजेच, आपल्या नैसर्गिक

५२. MECW, Vol. 3, page 337.





अनुक्रमणिका

अवस्थेपासून आरंभ करून अंगभूत निर्मितिक्षम कृतिशीलतेच्या द्वारा माणूस स्वतःच्या मनुष्यत्वाची स्वनिर्मिती करतो, असे म्हणता येते.

या स्वनिर्मितीच्या प्रक्रियेत माणसाच्या नैसर्गिक वासना व प्रवृत्तींचे रूपांतर मानवी वासना व प्रवृत्तींमध्ये होते. माणसाच्या नैसर्गिक वासना व प्रवृत्तींमध्ये जे मानवोचित मूलभूत रूपांतर होते ते स्वाभाविकपणे ऐतिहासिक स्वरूपाचे असते. या संदर्भात मार्क्सने स्त्री-पुरुषांच्या संबंधामध्ये जे परिवर्तन घडते त्याचे उदाहरण दिले आहे. मार्क्स म्हणतो, "From this relationship one can therefore judge man's whole level of development. From the character of this relationship follows how much man as a species-being, as man, has come to be himself and to comprehend himself; the relation of man to woman is the most natural relation of human being to human being..... this relationship also reveals the extent to which man's need has become a human need..."[५३] [या संबंधाचे स्वरूप व स्थिती काय आहे यावरून मानवाच्या उन्नयनाची समग्र पातळीच ठरविता येते. माणूस हा माणूस म्हणवून घ्यायला लायक बनला आहे की नाही, मानव असणे म्हणजे काय हे त्याला कळले आहे की नाही, तो मानवजातीचा घटक-सभासद म्हणून (species-being) किती जीवन जगतोय हे आपण ताडू शकतो. माणसामाणसांतला नैसर्गिक संबंध म्हणजे स्त्री-पुरुष यांच्यातील संबंध... स्त्रीची व पुरुषाची परस्परांच्या सोबतच्या समागमाची भूक/गरज ही माणसाची प्राणी म्हणून असलेली गरज ही किती प्रमाणात मानवी गरजेत उन्नत व विकसित झाली आहे ते (एखाद्या समाजात) स्त्री-पुरुष संबंध कसे आहेत यावरून कळते.]

मानवी स्वभावामध्ये ही जी परिवर्तनाची ऐतिहासिक स्वरूपाची प्रक्रिया घडते, त्या प्रक्रियेमध्येच मानवनिर्मित कलांचा व नैतिक जीवनाचा उगम होतो. निसर्गाचा एक निष्क्रिय भाग म्हणून माणूस आपल्या नैसर्गिक अवस्थेच्या टप्प्यावरच जर स्थिर होऊन राहिला असता, किंवा भांडवली अर्थशास्त्रज्ञ म्हणतात त्याप्रमाणे तो मूलतःच स्वार्थी स्वभावाचा असता, तर त्याच्या नैसर्गिक वासना, गरजा व प्रवृत्ती कधीच सूक्ष्म, तरल व संपन्न झाल्या नसत्या. परंतु माणसाने आपल्या जाणिवेच्या साहाय्याने स्वकृतीतून आपल्या स्वभावामध्येच परिवर्तन घडवून आणले. त्याने निर्माण केलेल्या कला व नैतिक जीवन यांतून माणसाच्या गरजा व प्रवृत्तींचे ऐतिहासिक स्वरूप व्यक्त होताना दिसते. माणसाचे संपन्न व्यक्तिमत्त्व आणि मानवी स्वातंत्र्य यांच्या एकात्मतेला मानवी समाजजीवनाचे अधिष्ठान असते असे मार्क्स मानतो. मानवी स्वातंत्र्य हे नैतिक मूल्य आहे असे जेव्हा तो म्हणतो, तेव्हा हे नैतिक मूल्य तो पृथक् व्यक्तिजीवनापुरतेच मर्यादित करीत नाही; तर मानवी स्वातंत्र्य हे माणसाच्या सामाजिक नैतिकतेतून व्यक्त झाले पाहिजे असे बजावतो.

मार्क्स मानवी परात्मता व तिचा निरास या संकल्पनांचा जेव्हा विचार करतो, तेव्हा त्याच्या विचारव्यूहाला माणसाचे अस्तित्व, त्याचे गुणधर्म, स्वभाव, तसेच त्याच्या गरजा व क्षमता यांच्या प्रत्यक्षतेचा आधार असतो असे आपण पाहिले. मार्क्सच्या विचारव्यूहाची ही एकात्मता नजरेआड करून त्याची परात्मतेची संकल्पना समजून घेता येणार नाही. मानवी जीवनाचा विचार करताना माणसाच्या आजच्या परात्म जीवनाची प्रत्यक्षता, व या परात्मतेच्या निरासाची शक्यता अशा दोन्ही अंगांचा विचार आपल्या एकात्म व्यूहाच्या आधाराने मार्क्स आपल्यासमोर ठेवतो. म्हणूनच तो म्हणतो की, आपल्या शक्ती-क्षमतांचा आविष्कार घडवून माणसाने कृतिशीलतेच्या स्वयंमाध्यमातून परात्मतेच्या निरासाची शक्यता व दिशा सूचित केली आहे. स्वतःचा इतिहास घडविणाऱ्या या माणसाचे स्वरूप मार्क्सने आपल्या 'पूर्ण मानवा'च्या (total man वा whole man) संकल्पनेमध्ये मांडले आहे. फ्रान्सचे एक प्रसिद्ध विचारवंत हेन्री लफेव्र (Henri Lefebvre) यांनी असे म्हटले आहे की, परात्मतेचा निरास करणारा माणूस आपल्याला मार्क्सच्या 'पूर्ण मानवा'च्या संकल्पनेत सापडतो. लफेव्र यांनी ही संकल्पना मोजक्याच शब्दांत स्पष्ट केली आहे. या लेखाचा शेवट त्यांच्या स्पष्टीकरणाने केला तर ते निश्चितच योग्य होईल असे वाटते :

"The total man is both the subject and the object of the Becoming. He is the living subject who is opposed to the object and surmounts this opposition. He is the subject who is broken up into partial activities and

५३. MECW, Vol. 3, page 296.

scattered determinations and who surmounts this dispersion. He is the subject of action, as well as its final object, its product even if it does seem to produce external objects. The total man is the living subject-object, who is first of all torn asunder, dissociated and chained to necessity and abstraction. Through this tearing apart, he moves towards freedom; he becomes Nature, but free. He becomes a totality, like Nature, but by bringing it under control. The total man is 'de-alienated' man."[५४] [पूर्ण मानव हा कर्ताही असतो म्हणजे घडविणारा, आकार देणारा, बदलणारा असतो – आणि तोच घडविलाही जात असतो, object असतो. जिताजागता कर्ता माणूस या नात्याने तो (घडीव) वस्तूच्या विरोधात ठाकलेला असतो आणि तो या विरोधावर मात करतो. हा असा कर्ता आहे की, ज्याचे जीवन आंशिक कार्यांमध्ये आणि विखुरलेल्या निर्णयांमध्ये शतखंडित झालेले असते आणि तोच ते परत अखंड व समग्र बनवितो. तो कृती करणारा कर्ता आहे, आणि तोच त्याच्या सर्व कृतीचा विषय (object) असतो; आणि जरी तो त्याच्यापासून अलग, वेगळ्या वस्तू निर्माण करीत आहे असे दिसत असले तरी त्या सगळ्यामधून होणारी अंतिम निर्मिती तो स्वतः ही असते. पूर्ण मानव हा चैतन्यशील विषयी पण असतो नि विषय पण असतो, जो पहिल्यांदा चिरफाडला जातो, सुटा-सुटा केला जातो, अनिवार्यता नि अमूर्तता यांना जखडबंद असतो. त्या अवस्थेमधून तो स्वतंत्र होण्याच्या दिशेने वाटचाल करतो. तो निसर्गसृष्टीशी तादात्म्य पावतो, पण आता बंधमुक्त असतो. निसर्गसृष्टीप्रमाणेच तो आता पूर्णस्वरूप असतो. निसर्गसृष्टी-सारखाच, निसर्गाला काबूत आणून, तो आपली मुक्ती साधतो. स्वतःच्या परात्मतेचा पूर्ण निरास केलेला माणूस पूर्ण मानव पदवीला पोचतो.]

---

५४. Lefebvre, Henri, *Dialectical Materialism*, Cape Editions, pages 161-162.

प्रस्तुत लेखासाठी खाली नमूद केलेल्या संदर्भ-साहित्याचा आधार घेतला आहे.

- Ollman Bertell *(1976), Alienation - Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, New York.
- Schacht Richard *(1971), Alienation* George Allen & Unwin Ltd, London.
- Avineri Shlomo *(1968), The Social & Political Thought of Karl Marx*, Indian edition, 1977, by S. Chand & Co., New Delhi.
- Marcuse Herbert *(1964), Reason And Revolution*, Beacon Press, Boston, USA.
- Meszaros Istvan *(1974), Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, London.
- Marx & Engels, *Collected Works, Vol.3, 1975*, Progress Publishers, Moscow.
- Dupre Louis *(1966), The Philosophical Foundations of Marxism*, Harcourt, Brace and World.

■■

चार्वाक पुनर्भेट (२)

श्रीनिवास दीक्षित

*नवभारत*च्या (जाने. – मार्च'९४) अंकात चार्वाकांसंबंधी डॉ. आ.ह. साळुंखे यांचा जो सुदीर्घ लेख आला आहे त्यावर संपादकांनी 'भारताच्या वैचारिक सांस्कृतिक इतिहासातील एका पायाभूत संघर्षाचा आलेख' अशी स्वतःची मुद्रा उठविली आहे. हे मुद्रांकन मला अमान्य आहे. भारतीय सांस्कृतिक इतिहासाचे डॉ. साळुंख्यांनी रंगविलेले चित्र असे आहे : फार प्राचीन काळापासून - अगदी सैंधव संस्कृतीच्या काळापासून - चार्वाकीय विचाराचा प्रवाह या देशात कमी अधिक प्रमाणात आणि स्थूल-सूक्ष्म रूपात वाहत आलेला आहे आणि वैदिक परंपरेशी अथवा ब्राह्मणी संस्कृतीशी त्याचा सतत झगडा चालू आहे. चार्वाक मताचा हा वैचारिक प्रवाह हेच येथील बहुजन समाजाचे खरेखुरे तत्त्वज्ञान आहे असे डॉक्टरांचे म्हणणे आहे. खुद्द वेदांच्या आशयाविषयी त्यांचा आक्षेप नाही. पण ब्राह्मणांनी वेदांवर कब्जा करून एक शोषणाचे यंत्र निर्माण केले व त्याच्या साहाय्याने ते बहुजनसमाजाचे सतत शोषण करत राहिले. या शोषणाच्या विरोधात चार्वाक दर्शन झुंझ देत आले आहे. म्हणून ब्राह्मणांनी त्याला तिरस्करणीय ठरवले. हे चित्रण संपादकांना खरे वाटते. म्हणून ते त्याला 'पायाभूत संघर्षाचा आलेख' असे संबोधतात. मला ते खोटे आहे असे लक्षात येते. म्हणून ते पुसून टाकण्याचा मी प्रयत्न करतो.

१. चार्वाक दर्शन हे बहुजनसमाजाचे तत्त्वज्ञान नव्हे : लोकोक्ती आणि स्फुट गाथा यांच्या द्वारा वेळोवेळी प्रकट झालेले एलित (elite) ब्राह्मणांचे तत्त्वज्ञान हे चार्वाक दर्शनाचे स्वरूप होय अशी माझी धारणा आहे. या दर्शनाचा भारतीय संस्कृतीवर आणि तत्त्वविचारावर फारच थोडा परिणाम झालेला असेल. येथे काही पायाभूत संघर्ष झाला असेल तर त्यात चार्वाकांचा हिस्सा नाही. काही ठिकाणी नास्तिकांची निंदा आढळते. पण तेथे नास्तिक याचा अर्थ चार्वाक असाच केला पाहिजे असे नाही. *मनुस्मृती*त नास्तिक याची व्याख्या वेदनिंदक ब्राह्मण अशी केली आहे. या व्याख्येत बसणारे नास्तिक पूर्वीही होते आणि आजही आहेत. त्या सर्वांनी तत्त्वज्ञानातील कोणत्या तरी पंथाशी स्वतःस जखडून घेतले होते असे नाही. 'फ्री लान्स' नास्तिक असतात. म्हणून नास्तिकांच्या विरोधात कोठे काही लिहिले असेल तर ते आपल्यासंबंधीच आहे असे म्हणून आधुनिक चार्वाकांनी 'अग, अग म्हशी; मला कुठे नेशी' हा फॉर्म्युला वापरू नये. नास्तिकांपैकी ज्यांचा इतरांशी संघर्ष झाला त्यात बौद्ध आणि जैन हेच प्रमुख होते. *श्लोकवार्तिक* यासारख्या दार्शनिक ग्रंथांतून याचे भरपूर पुरावे आहेत. चार्वाकांचे जे उल्लेख आहेत ते अगदी निसटते आहेत. *सर्वदर्शनसंग्रहात* चार्वाकांच्या ज्या गाथा आलेल्या आहेत त्यात इतरांना भंड, धूर्त, निशाचर अशा शिव्या घातल्या आहेत. त्या पातळीवर येऊन इतर कोणी त्यांच्याविषयी अपशब्द वापरले नाहीत. काडी पैलवानांशी कोणी गदायुद्ध करीत नाहीत.

दोहोंच्या संघर्षाविषयी उत्तर देण्यासाठी 'वैदिक परंपरा' याचा अर्थ करावा लागेल. प्रथमच लक्षात आणून देतो की, वैदिक ही फार भोंगळ संज्ञा आहे. 'आम्ही वेदांना प्रमाण मानतो' हे सूत्र सर्व वैदिकांना एकत्र गोवणारे होते हे खरे आहे. पण तेवढ्यावरून त्या सर्वांत काही वैचारिक अथवा तात्त्विक साम्य होते असा निष्कर्ष काढू नये. एक जीव दुसऱ्या जीवाहून मूलतः निराळा आहे असा सिद्धान्त मध्वाचार्यांनी वेदांच्या आधारानेच सांगितला आणि जीवाजीवांत दिसणारा भेद वास्तविक नाही, तो औपचारिक आहे असे अद्वैत्यांनी सांगितले तेही वेदांच्या आधारेच. योगदर्शनकार पतंजलीने वेदप्रामाण्याच्या आधारावर ईश्वराचे अस्तित्व शाबीत केले आणि मीमांसकांनी ईश्वराचे अस्तित्व नाकारले तेही वेदांना प्रमाण मानूनच. अशी भिन्न मते असणाऱ्यांनी स्वतःला वैदिक मानले त्याच्या मागची प्रेरणा आपण सर्व मिळून एक विशाल समाज बनवू अशी होती. कपिलासारख्या महान तत्त्वचिंतकाला आपल्या विचारांचा असा आग्रह धरण्याचे (म्हणजे वेदांचे प्रामाण्य नाकारण्याचे) धैर्य झाले नाही (पृ. १८०); ते चार्वाकांकडे होते, असे साळुंखे म्हणतात. वेदप्रामाण्य मानण्यासाठी कपिलावर कोणी दबाव आणला नव्हता. सांख्य दर्शनाच्या प्रकर्षाच्या काळात बौद्ध, जैन, पूरण काश्यप, अजित केशकंबली अशा कितीतरी मंडळींनी वेदांचे प्रामाण्य नाकारले होते. त्याबद्दल

अनुक्रमणिका

त्यांना काही त्रास झाला नाही. तेव्हा कपिलाने किंवा सवंध सांख्य परंपरेने धैर्याच्या अभावी वेदप्रामाण्य स्वीकारले असा भ्रम निर्माण करू नये. आपण एका स्वतंत्र तत्त्वज्ञानाची उभारणी करीत असतानाच एका व्यापक समाजाची निर्मिती करू या, या प्रेरणेपोटी 'आप्तश्रुतिराप्तवक्रचनं च' असे शब्दप्रमाणाचे विवरण सांख्यांनी केले. सामाजिक वांधणीच्या आणि सामाजिक परिवर्तनाच्या अशा प्रेरणा समाजमानसाच्या अबोध स्तरावर असतात. तात्पर्य असे की, समान विचारांनी बांधलेला असा वैदिक नावाचा कोणताही गट नव्हता की ज्याच्याशी संघर्ष करण्यासाठी चार्वाकांनी आपल्या विचाराचे शस्त्र पारजावे.

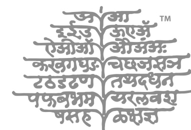
यावर असे विचारले जाईल की, कर्मसिद्धान्त, पुनर्जन्म आणि मोक्ष नावाचे ध्येय या गोष्टी स्वतःस वैदिक म्हणविणाऱ्या सर्व गटांना समान नव्हत्या काय? होत्या. पण बौद्ध आणि जैन या गटांनाही त्या मान्य होत्या. त्या सिद्धान्तांचा स्वीकार हे वैदिकांचे वैशिष्ट्य नव्हे. वर्ण आणि जाती हे वैदिकांचे वैशिष्ट्य नव्हे काय, असेही विचारले जाईल. नव्हे, असे उत्तर आहे. या गोष्टी चार्वाकांनी स्वीकारलेल्या होत्या हे या लेखात पुढे दाखविले जाईल. जैनांचे तीर्थंकर क्षत्रियच असावयाचे आणि गणधर ब्राह्मणच असावयाचे असे संकेत आहेत. तसेच मुनिदीक्षा ही त्रैवर्णिकांनाच द्यावी असेही उल्लेख आढळतात. बौद्धांच्या भिक्षुसंघात मात्र जाती पुसून टाकल्या जात. पण भिक्षूंना भिक्षा घालणारा जो विशाल जनसमाज होता, त्यात क्षत्रिय, ब्राह्मण, गृहपती (वैश्य?) असे भेद होते असे त्रिपिटकात जागोजाग नमूद आहे. वर्ण आणि जाती ही वैदिकांची मिरासदारी नसून सबंध भारतीय समाजास त्या प्रथेने व्यापले आहे असे दिसते. वेदांचे प्रामाण्य नाममात्र स्वीकारून त्या आधारावर आपण एकत्र राहू या, या प्रेरणेशिवाय सर्व वैदिकांना समान असे काहीच नव्हते. म्हणून चार्वाकांनी वेदांची जी थट्टा केली तिच्याकडे एक करमणुकीची बाब म्हणून वैदिकांनी पाहिले. वैदिकांनी वेदसंहिता जितक्या काळजीपूर्वक जपून ठेविल्या तितक्याच काळजीपूर्वक चार्वाकांनी केलेली वेदांची जर्भरी-तुर्फरी ही थट्टाही जपून ठेविली. चार्वाक विचारात जडवाद आणि देहात्मवाद या ज्या खरोखरी तत्त्वज्ञानात्मक गोष्टी होत्या त्यास इतरांनी आपआपल्या भूमिकांवरून जी उत्तरे द्यावयाची ती दिली. पण याचा अर्थ असा नव्हे की एका बाजूस चार्वाक आणि दुसऱ्या बाजूला अखिल वैदिक पंडित यांचा वैचारिक संघर्ष हा आमच्या सांस्कृतिक इतिहासाचा आलेख आहे.

चार्वाकांचे हे जे काही तत्त्वज्ञान आहे ते येथील बहुजन समाजाचे तत्त्वज्ञान नव्हे याबद्दल फारसे पुरावे देण्याची गरज नाही. बहुजन समाजाच्या कोणत्याही जत्रा, उत्सव वगैरे गोष्टी पहाव्यात आणि कोणीही स्वतःची खात्री करून घ्यावी की तेथे चार्वाकांचे अस्तित्व भासत नाही.

पण याला साळुंख्यांच्याकडे उत्तर आहे. ते लिहितात "मी चार्वाक दर्शन बहुजनसमाजाचे आहे असे जरूर म्हटले. पण ते कोणत्या अर्थाने म्हटले आहे हेही अगदी निःसंदिग्धपणे सांगितले आहे." (पृ. २९). "अशा रीतीने अवैदिक वा लौकिक परंपरा या अर्थाने लोकायत दर्शन बहुजनसमाजाचे आहे. अप्रगत लोकांनी निर्माण केलेले दर्शन या अर्थाने ते बहुजनसमाजाचे नाही." (६४) येथे साळुंखे शब्दांचा खेळ खेळत आहेत. 'बहुजनसमाजा'चे याचा अर्थ 'लोकांचे', 'जनतेचे', of the masses, of the people यांच्या जवळपास येणारा असा काहीसा होतो. पण 'अवैदिक' याचा अर्थ या दिशेने करता येत नाही.

डॉक्टरांच्या विचाराची रीत अशी आहे : संस्कृतात वैदिक आणि लौकिक अशी विशेषणांची जोडगोळी पुष्कळदा एकत्र येते. आणि ती दोन्ही विशेषणे परस्पर व्यावर्तक म्हणूनच येतात. म्हणजे, जे वैदिक ते लौकिक नव्हे आणि जे लौकिक ते वैदिक नव्हे अशा रीतीने येतात. पण येथे लोक याचा अर्थ इहलोक असा असतो. People असा नसतो. उदाहरणे देतो.

(१) *अध्यासभाष्यात* शंकराचार्यांचे पुढील वाक्य येते. 'इतरेतराध्यासं पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाण-प्रमेय- व्यवहारा लौकिका वैदिकश्चैव प्रवृत्ताः। (आधी एकमेकांवर अध्यास करूनच लौकिक आणि वैदिक असे सर्व प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार प्रवृत्त होतात.) (२) *तर्कभाषा* या न्यायशास्त्रावरील ग्रंथात म्हटले आहे 'तच्च एतत् शब्दप्रमाण लक्षणं लोके वेदे च समानम्' (*त.भा.* ३१) (ही जी शब्दप्रमाणाची व्याख्या केली ती लौकिक व्यवहारात आणि वेदांच्या बाबतीत समान आहे.) या दोन्ही ठिकाणी लोक याचा अर्थ इहलोक असा आहे. त्याचा सामान्य लोक, जनता अथवा बहुजन समाज याच्याशी काहीही संबंध नाही. खाणे, पिणे, झोपणे या लौकिक क्रिया आहेत आणि याग, तर्पण, आचमन या वैदिक क्रिया होत.





चार्वाक दर्शन हे वैदिक नव्हे. म्हणून त्यास अवैदिक म्हणा. पण वैदिक आणि लौकिक ही विरुद्धार्थवाचक विशेषणे आहेत याचा आधार घेऊन अवैदिक म्हणजे लौकिक आणि लौकिक म्हणजे सामान्य लोकांचे, बहुजनसमाजाचे असे लौकिक याच्या अर्थास फरपटत नेऊ नका.

या तऱ्हेचे शब्दांचे खेळ करण्याचे स्वातंत्र्य मी घेईन तर मला असे म्हणता येईल : तुमचे पायाचे दुःख मानसिक नाही. ते भौतिक आहे. भौतिक म्हणजे भूताने निर्माण केलेले. अर्थात तुम्हाला भूतबाधा झाली आहे.

चार्वाक दर्शन हे आज सुद्धा उच्चभ्रूंचे तत्त्वज्ञान आहे. या उलट वेदांत जे जीवन आणि जीवनकांक्षा प्रतिबिंबित आहेत त्या सामान्य लोकांच्या अथवा बहुजनसमाजाच्या आहेत. रुद्रसूक्त वाचा, मण्डूकसूक्त वाचा, खैरे यांचे 'वेदातील गीते' हे पुस्तक वाचा. या उलट चार्वाक दर्शन हे लोकविलक्षण आहे. 'भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः' हे म्हणणे मला पटते. पण माझ्या गावाकडील मंडळींना ते पटणार नाही.

डॉ. साळुंखे ज्ञानेश्वराला बहुजनसमाजात सामावून घेतात (पृ. ६४); म्हणजे त्याची परंपरा वैदिक नव्हे असे साळुंखे मानतात. ज्ञानेश्वरीची पहिलीच ओवी वाचा. तीत आत्मस्वरूपाला नमन करून त्याचा जयजयकार केला आहे. हे आत्मरूप स्वसंवेद्य आहे असे म्हटलेले आहे. त्याचा अर्थ असा की, त्याचे अस्तित्व सिद्ध करण्यास कसलाच पुरावा लागत नाही. तरीही काही गरज नसताना, आडवाट करून ज्ञानेश्वर म्हणतो की, ते आत्मरूप 'वेदप्रतिपाद्य' आहे.

वेदाने झपाटलेल्या अशा माणसास तो बहुजनसमाजाचा आहे असे म्हणण्यात काही वावगे नाही... पण त्याचा अर्थ अवैदिक असा होणार नाही. येथील बहुजनसमाज हा वैदिक परंपरेचाच आहे आणि त्यावरच भारताचे एकराष्ट्रीयत्व निर्भर आहे. या वैदिक परंपरेपासून तो वंचित असता तर युरोपप्रमाणे भारतातही जितक्या भाषा तितकी राष्ट्रे अशी परिस्थिती झाली असती.

येथील परंपरेला वैदिक परंपरा असे म्हटले तरी त्यातील वेद हे नाममात्र होत. ती परंपरा श्रौत, स्मार्त, पौराण, आगमिक आणि यांत्रिक अशी आहे. इतकेच नव्हे तर तिच्यातील सर्वात मोठा घटक बुद्धोपदेशाने संमार्जित झालेली संतवाणी हा आहे. जैनांची तपश्चरणे आणि योगाच्या प्रक्रिया याही गोष्टी परंपरेच्या या रसायनात एकरूप होऊन मिसळलेल्या आहेत. एक सोय म्हणून तिला वैदिक परंपरेचा विकास असे म्हटले जाते.

पण साळुंखे लिहितात "आजच्या भारतीय संस्कृतीचा उगम वेदात आहे हे दीक्षितांना खरे वाटत असले तरी ते प्रत्यक्षात तसे नाही. वेदांच्याही आधी एक समृद्ध अशी सिंधू संस्कृती इथे नांदत होती." (पृ. ३२) साळुंखे म्हणतात तसे मला वाटत नाही. तसे मी मराठी चौथीत असताना माझ्या मास्तरांनी मला सांगितले होते की, वेदपूर्वकाळात सिंधू संस्कृती होती आणि तिच्याही पूर्वी प्रोटो-अमुक-अमुक अशी संस्कृती होती. जीवजातीच्या विकासाच्या सर्व अवस्था ज्याप्रमाणे माझ्या शरीरात विद्यमान आहेत त्याच रीतीने कारण-कार्य-संबंधाने या प्राचीन संस्कृती आजच्या भारतीय संस्कृतीत टिकून आहेत असे मी मानतो. पण वैदिक संस्कृती आणि आजची संस्कृती यांच्यामध्ये केवळ कारण-कार्य संबंधच नाही तर स्मृत-स्मारक हा संबंध आहे. शाळेत छड्या खाणारा मी आणि आजचा औषधे खाणारा मी हे दोन्ही एकच होत याचा पुरावा स्मृतिसातत्य हाच आहे. त्याच रीतीने राष्ट्राच्या तदात्मतेस (identity साठी) स्मृतिसातत्य हाच निकष असतो. स्मृतींना जोडणारी एक अखंड रेघ आजच्या घडीपासून मागे मागे जात थेट वेदापर्यंत नेऊन भिडवता येते. अशी स्मरणसाखळी सिंधू संस्कृतीस स्पर्श करते काय? वेदातील कितीतरी शब्द मराठीत वापरात आहेत. ते शब्द तेथे होते आणि येथेही आहेत असे निश्चयाने सांगता येते. सिंधू संस्कृतीतील असा एक तरी शब्द सांगता येईल? मग ती आमची कशी? कारण-कार्य-संबंधाने ती जरूर आमची आहे. पण स्मृत-स्मारक संबंधाने ती आमची नाही. आजच्या आमच्या संस्कृतीत वैदिक अंश फार थोडा आहे आणि बौद्ध अंश मोठा आहे हे मी तारस्वराने सांगेन. पण म्हणून तिचा उगम वेदात नाही असे म्हणता येणार नाही. महाबळेश्वरला कृष्णेच्या उगमातून बाहेर पडणारे पाणी धोमच्या धरणापर्यंत संपून जाते. तरीही प्रवाहसातत्यामुळे आंध्रप्रदेशातून वाहणाऱ्या त्या विशाल जलौघास आम्ही कृष्णाच म्हणणार.

श्रुती, स्मृती, पुराणे इत्यादींनी आमची संस्कृती आशयघन केली आहे. पुराणातील कथांनी सामान्य माणसाचे भावविश्व सजवलेले असते असे मी म्हटले. त्यावर साळुंख्यांची प्रतिक्रिया अशी : "त्यांच्या मेंदूतून 'त्या' फर्निचरला बाहेर काढण्यासाठीच चार्वाकांना अपार संघर्ष करावा लागला आणि चार्वाकादींच्या

प्रेरणेने आज आम्हीही तो संघर्ष करीत आहोत." पुराणातील कथांसंबंधी चार्वाकांनी सपार अथवा अपार संघर्ष केला अशी कोठे नोंद नाही. पण साळुंखे ज्याअर्थी स्वतःच म्हणत आहेत की, आमच्या मेंदूतून पुराणकथांचे फर्निचर बाहेर काढण्याचे काम ते करीत आहेत, तर ते खरे मानलेच पाहिजे. मग विचारावेसे वाटते 'काय, तुम्ही कृष्णाच्या बाललीला आमच्या डोक्यातून बाहेर काढणार? राजवाड्यातून बाहेर पडून सीतामाई प्रभू रामचंद्रांच्या बरोबर वनात गेल्या ही करुण कल्पना आम्ही विसरून जाऊ? कैलास पर्वतावर शिव-पार्वती विहार करतात ही प्रतिमा विषाणूप्रमाणे नष्ट करू? अशा रीतीने ब्रेनवाशिंग केलेल्या व्यक्तींच्या समूहाला तुम्ही भारत राष्ट्र म्हणणार? 'जनक-तनया-स्नान-पुण्योदकेपु' ही मेघदूतातील ओळ तुम्ही पुसून टाकणार? तुमचे हात धजावतील?" मला वाटत नाही.

भारतीय एकतेला पुराणिकांचा फार मोठा हातभार आहे. भारताच्या दक्षिण टोकाला पुराणिकांनी कन्याकुमारी ही देवी उत्तराभिमुख उभी करून ठेवली आहे. हिमालयावर वास करुन असणाऱ्या शिवाशी मीलनाची ती प्रतीक्षा करीत आहे. राष्ट्रीय एकतेची ही आकांक्षा कोणीकडे आणि आजचे भ्रष्टाचाऱ्यांचे थैमान कोणीकडे? केदारनाथ ते कन्याकुमारी येथपर्यंतच्या विविध यात्रा पुराणांतून वर्णन केल्या आहेत त्या काय ब्राह्मणांच्या दक्षिणेसाठी? मी या दोन्ही ठिकाणी जाऊन आलो. कोणीही माझ्याकडे एक पैसा दक्षिणा मागितली नाही.

हे जे राष्ट्र घडत आले त्यात चार्वाकांचे योगदान काय आहे? काही नाही. ज्यांना स्वतःच्या तत्त्वज्ञानाचा एक ग्रंथ लिहिता आला नाही त्यांच्याकडे राष्ट्र निर्मितीची कुवत ती काय असणार? त्यांचे ग्रंथ होते पण ते जाळून नष्ट केले असे साळुंख्यांनी ठामपणे म्हटले आहे. जर कोणाला जाळावयाचेच असते तर त्याने *सर्वदर्शनसंग्रहा*तील पहिले प्रकरण जाळले असते. कारण चार्वाक दर्शनाची इतकी सुरेख मांडणी माधवाचार्यांशिवाय दुसऱ्या एखाद्या लेखकाला जमली असती असे वाटत नाही. डॉ. साळुंखे कदाचित म्हणतील की, अहो, पूर्वपक्ष या रीतीने त्याची तशी मांडणी केली गेली. तसे नाही. तसे असते तर पुढे कुठे तरी चार्वाकांचे नाव घेऊन त्यांच्या सिद्धान्तांचे खंडण आले असते. तसे दिसत नाही. दुसऱ्या प्रकरणात, म्हणजे 'बौद्धदर्शन' या प्रकरणात सुरवातीस 'चार्वाक अनुमान हे प्रमाण नव्हे म्हणतात, ते आम्हांस मान्य नाही' अशा अर्थाचा मजकूर येऊन नंतर व्याप्ती कशी शक्य होते हे सांगून आपणास अनुमान मंजूर आहे असे म्हटले आहे. पण हे सर्व पहिल्या प्रकरणाचा दुसऱ्या प्रकरणाशी संबंध आहे असे दाखविण्यापुरतेच. चार्वाकांच्या इतर मतांचे खंडण तेथे अथवा त्या ग्रंथात अन्य कोठेही येत नाही. अर्थात पूर्वपक्ष या रीतीने त्या प्रकरणाची सजावट झाली आहे असे नाही. तेथील चार्वाकदर्शनाची मांडणी अत्यंत नीटस, सुवक आणि घणाघाती आहे. जेव्हा जेव्हा साळुंखे लिहितात की, चार्वाकांनी आपले विचार निर्भयपणे मांडले, तडजोड न करता मांडले तेव्हा त्यातील वाङ्मयीन शैलीचा भाग माधवाचार्यांचा आहे हे ते लक्षात घेत नाहीत. चार्वाक दर्शन जाळून टाकावे अशी प्रवृत्ती जर कोठे असती तर पोथ्यांच्या बाइंडिंगची सोय नसलेल्या त्या काळात *सर्वदर्शनसंग्रहा*च्या पोथीची पहिली काही पाने अलगद उचलून जाळता आली असती. पण सांस्कृतिक समृद्धीसाठी जडवादी विचारांचीही आवश्यकता आहे हे जाणून माधवाचार्याने ते प्रकरण रचले व आजच्या काळापेक्षा त्यावेळी सांस्कृतिक प्रगल्भता अधिक असल्याने कोणी जाळले नाही. पण या राष्ट्राशी अथवा येथील बहुजनसमाजाशी चार्वाकांचे काही देणे घेणे नव्हते.

२. **सर्व चार्वाक ब्राह्मण होते** : चार्वाक दर्शन हे बहुजन समाजाचे नव्हे हे सिद्ध करण्यासाठी सर्व चार्वाक ब्राह्मणच होते हा मुद्दा मी अधोरेखित करतो. त्यासाठी चार पुरावे देतो.

(१) जेव्हा जेव्हा चार्वाक व्यक्तींच्या जातीचा उल्लेख येतो (आणि तो अनेकदा येतो) तेव्हा तेव्हा प्रत्येक वेळी ती व्यक्ती ब्राह्मण होती असा उल्लेख येतो. याला अपवाद नाही.

(२) त्रिपिटकात किमान पाच वेळा असे म्हटलेले आहे की, निघंटू, निरुक्त, प्रभेद (वेदविकृती) इत्यादींप्रमाणे लोकायत हा ब्राह्मणांच्या विद्येचा एक आवश्यक भाग होता. (दीघनिकाय १-२-८८, अंगुत्तरनिकाय १-६३, १-६६, ३-२२३, विनय २-१३९) [येथे उल्लेख केले गेलेले आणि कौटिलीय अर्थशास्त्रात पुनरुक्त झालेले लोकायत याचा चार्वाक दर्शनाशी काही संबंध नाही असे न्हिस डेव्हिसप्रमाणे मलाही वाटते. पण जोपर्यंत साळुंख्यांना असे वाटत नाही तोपर्यंत माझा हा मुद्दा टिकून राहतो.]

(३) सर्व नास्तिक जरी चार्वाक नसले तरी सर्व चार्वाक नास्तिक होते हे सर्वमान्य आहे. आता डॉ. साळुंखे यांनी मान्य केलेल्या मनुप्रणीत व्याख्येनुसार नास्तिक हा ब्राह्मण असतो.

अनुक्रमणिका

ब्राह्मणत्व नसेल तर नास्तिकत्वही नाही. यावरून सर्व चार्वाक ब्राह्मण होते हे सिद्धच आहे.

(४) रामाने भरतास विचारले होते, 'तू लोकायत ब्राह्मणांचे तर ऐकत नाहीस ना?' जर आपण असे मानले की, रामायण लिहिण्याच्या वेळी ब्राह्मणांशिवाय अन्य कोणी लोकायत मंडळी होती, तर त्या वाक्यातून असे सूचन मिळते की, ब्राह्मणाशिवाय अन्य कोणा लोकायताचे ऐकलेस तरी चालेल, पण ब्राह्मण लोकायताचे मात्र ऐकू नकोस. रामायणातील राम असे सूचन देण्याची शक्यता नाही हे उघड आहे. म्हणून ब्राह्मणाशिवाय अन्य कोणी लोकायत होते असे मानता येणार नाही.

ही अडचण दूर करण्यासाठी डॉ. साळुंखे (पृ. ६२) रामाच्या वाक्याचा असा अर्थ लावतात की, एखादा लोकायत जरी ब्राह्मण असला तरी त्याचेसुद्धा भरताने ऐकू नये. पण असा अर्थ काढण्यासाठी मूळ वाक्यात 'अपि' सारखा एखादा शब्द पाहिजे आहे. तो तेथे नाही.

आणखी एक अडचण साळुंखे दाखवू इच्छितात. ती तर्कशास्त्रीय आहे असे ते म्हणतात (पृ. ६०). अडचण अशी : ब्राह्मणांचे लोकायतिक व लोकायतिकेतर असे गट पडतील तसे माणसांचेही ब्राह्मण आणि ब्राह्मणेतर असे गट पडतील. या ब्राह्मणेतरांत जे लोकायतिक असतील त्यांचे काय? "ब्राह्मणाबाहेर माणसे नसतातच काय हो?"

प्रश्न चमत्कारिक आहे. पण उत्तर तर दिलेच पाहिजे. ब्राह्मणत्व आणि लोकायतिकत्व ही दोन विभाजन तत्त्वे वापरून माणसांचे (होय, माणसांचे आणि केवळ माणसांचे) चार वर्ग होतात (१) ब्राह्मण लोकायत, (२) अब्राह्मण लोकायत, (३) ब्राह्मण लोकायतेतर, आणि (४) अब्राह्मण लोकयतेतर. यांपैकी क्रमांक २ हा वर्ग रिक्त आहे असे पुरावा देऊन मी म्हटले. तो रिक्त नसल्याविषयी पुरावा देण्याची जबाबदारी डॉक्टरांची आहे.

या ठिकाणी आणि इतर अनेक ठिकाणी डॉ. साळुंखे एक आक्षेप वारंवार आणतात. ते म्हणतात, अमुक एक वाक्य रामाच्या अथवा कृष्णाच्या तोंडी ब्राह्मणांनी घुसडले आहे. मला म्हणावयाचे आहे की, आपल्या आक्षेपाची कक्षा डॉक्टरसाहेब निष्कारण लहान करीत आहेत. वास्तविक पाहता, रामाच्या आणि कृष्णाच्या तोंडचे प्रत्येक वाक्य ग्रंथांच्या लेखकांनीच बनवलेले आहे. राम आणि कृष्ण या ऐतिहासिक व्यक्ती होत्या असे मानले तरी त्यांचे बोलणे श्लोकबद्ध असणार नाही. तसेच, ते निश्चितपणे काय बोलले हे टिपून घेण्यासाठी टेपरेकॉर्डरही कोणी वापरले असणार नाहीत. तेव्हा त्यांच्या तोंडचे म्हणून सांगितलेले एखादेच वाक्य हे पुराणकारांनी घुसडलेले आहे असे म्हणण्यात काही मतलब नाही. सर्वच वाक्ये पुराणलेखकांची आहेत. फार झाले तर एवढेच म्हणता येईल की, रामायणाच्या अथवा महाभारताच्या चिकित्सक आवृत्तीत अमुक एक वाक्य नाही. पण डॉ. साळुंखे तसे काही म्हणत नाहीत.

जरी (काही) ब्राह्मण चार्वाक होते तरी, त्यांनी आपल्या ब्राह्मण्याचे विसर्जन केले होते असे डॉ. साळुंख्यांचे म्हणणे आहे. पण कोणत्याही चार्वाकाने ब्राह्मण्य विसर्जित केल्याचा पुरावा इतिहासात नाही. बौद्ध वाङ्मय, रामायण व महाभारत या सर्व ठिकाणी चार्वाक ब्राह्मणांचे उल्लेख येतात. हा सर्व काळ किमान सातशे वर्षांचा आहे. सातशे वर्षांमध्ये लोक जर त्यांचे ब्राह्मण्य विसरले नसतील तर त्यांनी ब्राह्मण्य विसर्जित केले होते असे कसे म्हणता येईल? आणि ज्याने ते विसर्जित केले आहे त्याला केवळ ब्राह्मण नव्हे तर, रामायणात म्हटले आहे त्याप्रमाणे, ब्राह्मणोत्तम असे कोण म्हणेल?

पण साळुंखे म्हणतात, "चार्वाकांनी ब्राह्मणी संस्कृतीवर अत्यंत निर्भयतेने हल्ले केले आहेत. त्यांचे स्वरूप पाहता त्यांनी आपल्या ब्राह्मण्याचे विसर्जन करून मगच चार्वाक दर्शनाचा पुरस्कार केला असे म्हटले पाहिजे." (पृ. ५७) असे म्हणावयाची गरज नाही. चार्वाकांनी ब्राह्मणी धर्मावर हल्ला केला आणि तोही त्यातील वेदप्रामाण्य, श्राद्धकल्प, यज्ञ अशासारख्या काही गोष्टींवरच. संस्कृती ही धर्माहून फार व्यापक गोष्ट आहे. ब्राह्मणी धर्मावर हल्ला करणे हा ब्राह्मणी परंपरेचाच भाग आहे – थेट लोकहितवादी, आगरकर, विनायकराव कुलकर्णी, डॉ. लागू यांच्यापर्यंत. धर्मावर हल्ला करणे निराळे आणि संस्कृतीवर हल्ला करणे निराळे. चार्वाकांनी ब्राह्मणी संस्कृतीचा त्याग केला असता तर पिढ्यान् पिढ्या लोक त्यांना ब्राह्मण म्हणत राहिले नसते. तात्पर्य असे की चार्वाक तत्त्वज्ञान हे मूठभर ब्राह्मणांचे तत्त्वज्ञान होते आणि म्हणून ते बहुजनसमाजाचे नव्हते. चार्वाक दर्शनाचा एक प्रवर्तक बृहस्पती म्हणून कोणी खरोखरची व्यक्ती होती असे मानले तर, तिने प्रवास करा असा उपदेश ब्राह्मणांना केला, आणि म्हटले, 'जो ब्राह्मण प्रवास करीत नाही त्याला भूमी गिळंकृत करेल.' यावर साळुंखे म्हणतात, "भूमी ब्राह्मणाला गिळून

टाकेल असे बुद्धिप्रामाण्यवादी बृहस्पती कसा म्हणेल हेही त्यांना (दीक्षितांना) स्पष्ट करावे लागेल." स्पष्ट करतो. 'त्यावेळी माझ्यावर आकाश कोसळले' असे ज्याप्रमाणे आगरकर म्हणू शकतात त्याप्रमाणे वृहस्पतीने ते उद्‌गार काढले.

चार्वाक दर्शन जरी ब्राह्मणांचे असले तरी वैदिक दर्शनांच्या उभारणीत अब्राह्मणांचा हातभार होता. अम्बपती कैकेय, जनक वैदेह यांसारखे क्षत्रिय, जानश्रुती सारखे शूद्र आणि मैत्रेयीसारख्या स्त्रिया याही वेदान्तदर्शनाच्या रचनाकार होत्या.

३. चार्वाक आणि चातुर्वर्ण्य : चार्वाकांनी चातुर्वर्ण्याला विरोध केला यालाही काही पुरावा नाही. या गोष्टीची शहानिशा करण्यासाठी साळुंख्यांना मान्य असलेल्या रीतीने आपण जाऊ. ते लिहितात, "*सर्वदर्शनसंग्रहा*तील पुरावा महत्त्वाचा आहे असे मीही मानतो. या पुराव्यावरून माझे मत सिद्ध झाले तर इतर दोन पुरावे त्याला पूरक वा पोषक ठरतील. पण या पुराव्यावरून माझे मत सिद्ध झाले नाही. तर इतर दोन पुरावे दुबळे बनतात हेही मला मान्य आहे." ठीक आहे. ही उभयमान्य रीत आपण अनुसरू. *सर्वदर्शनसंग्रहा*तील मूळ वाक्य आहे 'नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिका:'। याचे भाषांतर मी केले होते, "वर्णाश्रम वगैरेंच्या क्रियाही फलदायक नाहीत." प्रा. रा.प. कंगले यांचे भाषांतर आहे : "आणि वर्ण व आश्रम यांची कर्तव्ये म्हणून केलेली कर्मे काहीही फल देऊ शकत नाहीत." वर्णांच्या क्रिया याचा अर्थ 'वर्णाला जी धार्मिक कर्मे लावून दिली आहेत ती' असा मी केला होता. त्यात मला काही चूक दिसत नाही. वर्णांच्या ऐहिक क्रियांना फले असतातच. त्यात सांगावयाचे काय किंवा नाकारावयाचे तरी काय? धार्मिक क्रियांना फले नसतात हे सांगण्यास काही महत्त्व आहे आणि तसे सांगणे हे चार्वाकांच्या प्रत्यक्षवादाशी अगदी सुसंगत आहे. पण हे सांगण्याने वर्ण नाहीत किंवा नसावेत असे सांगितले जात नाही असे माझे म्हणणे आहे.

यावर डॉ. साळुंखे यांचे भाष्य असे आहे. "एक तर चार्वाकांनी वर्णाच्या फक्त धार्मिक क्रियांची फळे नाकारली असे *सर्वदर्शनसंग्रहा*ने म्हटले नाही. स्वाभाविकच, ज्या ऐहिक व सामाजिक कारणांनी लोक जातीला चिकटून राहतात, असे प्रा. दीक्षितांना वाटते, त्या कारणांची फळेही चार्वाकांनी नाकारली असेच त्यांच्या वाक्यावरून सिद्ध होते." (पृ. ६७)

नाकारणे या शब्दाचे मराठीत दोन अर्थ होतात. ते लक्षात न घेतल्याने साळुंख्यांच्या विवेचनात चूक राहून गेली आहे. पुढील दोन वाक्ये पहा. (१) त्याने ईश्वर नाकारला व (२) त्याला देऊ केलेली मोठी नोकरी त्याने नाकारली. पहिल्या वाक्यातील नाकारणे याचा अर्थ 'नाही' (असे म्हणणे) असा होतो आणि दुसऱ्या वाक्यातील नाकारणे याचा अर्थ 'नको' (म्हणणे) असा होतो. 'नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिका: ।' याचे भाषांतर करताना 'नाकारणे' हें द्व्यर्थी क्रियापद मी वापरले नव्हते. डॉ. साळुंखे ते वापरतात. वाचकाला वाटते, त्यांनी वरील पहिल्या अर्थाने, म्हणजे 'नाही' म्हणणे या अर्थाने ते वापरले आहे. पण लगेच अर्थांतर करून ते असे सांगतात की, चार्वाकांनी वर्णाचे ऐहिक फायदेही नाकारले, म्हणजे 'आपणांस नको' असे म्हटले. पुरावा काय? ते असा सांगतात : *सर्वदर्शनसंग्रहात* वर्णक्रियांची 'फक्त' धार्मिक फले असे म्हटले नाही त्याअर्थी चार्वाकांनी धार्मिक आणि ऐहिक अशी दोन्ही फले नाकारली. अहो, येथे फले पाहिजेत की नकोत असा प्रश्नही उपस्थित झालेला नाही. चार्वाक विचारे एवढेच म्हणाले की, वर्णांच्या धार्मिक क्रियांना फले नसतात. वर्ण असावेत की नसावेत हा मुद्दाच येथे नाही. तेव्हा ते 'नसावेत' असे त्यांनी म्हणण्याचा प्रश्नच येथे नाही. वाटल्यास, वर्णांशी निगडित असलेल्या धार्मिक क्रिया करू नयेत असा अर्थ त्या वाक्यातून काढता येईल.

पण डॉ. साळुंखे म्हणतात, " .... वर्णांच्या क्रिया नाकारून वर्णत्व शिल्लक राहते म्हणजे काय ते दीक्षितांना स्पष्ट करावे लागेल." (पृ. ६६).

ते मी स्पष्ट करतो. दक्षिण आफ्रिकेत वर्णभेद आहेत. काही वर्षांपूर्वी त्याला कायदेशीर मान्यता होती. आणि तो कायदा फार कठोर होता. या सर्व रचनेत धार्मिक क्रियांचा अथवा त्यांच्या फलाचा काहीही संबंध नव्हता.

तेव्हा *सर्वदर्शनसंग्रहा*तील बृहस्पतींच्या वचनावरून एवढेच सिद्ध होते की, चार्वाकांच्या मते, वर्णांची म्हणून जी धर्मकृत्ये असतात ती केल्याने कोणतीही फलनिष्पत्ती होत नाही. वर्ण असावेत की नसावेत या मुद्द्यासंबंधी ते वचन काहीच पुरावा देत नाही. *महाभारता*तील शांतिपर्वाच्या ६८व्या अध्यायात बृहस्पतीने असे म्हटल्याचे नमूद आहे की, 'प्रजारक्षक राजा नसल्यास... अनयाची वाढ होऊन वर्णसंकर होईल आणि राष्ट्रामध्ये दुर्भिक्ष्य माजेल.'

*सर्वदर्शनसंग्रहा*तील पुराव्यावरून त्यांचे मत सिद्ध झाले नाही (ते झाले नाही हे उघड आहे) तर इतर दोन पुरावे दुबळे

ठरतात असे साळुंख्यांनी सांगितले आहे. तरीसुद्धा साळुंखे देतात तो काव्य-नाटकांतील पुरावा जोखणे न्यायाचे होईल. तो अव्वल पुरावा नसला तरी दुय्यम पुरावा आहेच. तो दुय्यम अशाकरता की, काव्य-नाटकांचे लेखक जे लिहीत असतात ते कल्पित आहे अशी त्यांना जाणीव असते आणि वाचकांनीही ते कल्पित म्हणूनच स्वीकारावे अशी त्यांची अपेक्षा असते. (पुराणकारांची मात्र अपेक्षा असते की, आपण सांगतो त्या कथा श्रोत्यांनी सत्य म्हणूनच स्वीकाराव्यात.) प्रथम *प्रबोधचंद्रोदय* या प्रचारकी नाटकातील महामोह या पात्राकडे वळू. त्या पात्राने एकाच श्लोकात चार्वाकांसबंधी चार गोष्टी सांगितल्या आहेत. (१) ते हिंसा-अहिंसा असा विचार करीत नाहीत, (२) माझी पत्नी आणि तुझी पत्नी हा फरक त्यांना मान्य नाही, (३) दुसऱ्याचे धन आणि माझे धन हा फरक त्यांना मंजूर नाही, (४) सर्व वर्णांचे अवयव समान असल्याने त्यांच्या मते वर्णावर्णांत उच्चनीचता नाही. पण येथे प्रश्न आहे की, अद्याप तरी इतरत्र पुरावा नसताना, चार्वाकांचे म्हणून निर्दिष्ट केलेले वरील क्रमांक चारचे मत स्वतः होऊन पुरावा या रीतीने स्वीकारता येईल काय? नाही, असे मला वाटते. अशा करता की, हा पुरावा साक्षात नव्हे. परिस्थितीजन्य (circumstantial) आहे. या ठिकाणी साक्षिदाराची विश्वासार्हता महत्त्वाची असते. साहित्यातील पहिल्या तीन गोष्टी त्याने हेतुपुरःसर खोट्या सांगितल्या आहेत. तो हेतू चार्वाकांना बदनाम करण्याचा आहे. पहिल्या तीन गोष्टी खोट्या असल्यातरी चौथी खरी मानू या असे म्हणता येणार नाही. काही स्वतंत्र पुरावा असल्यास गोष्ट निराळी. पण तसा पुरावा मिळत नाही हे आपण पाहिले आहे.

आता *नैषधीयचरिता*कडे वळू. तेथील चार्वाक हे पात्र आचरटपणाचा नमुना म्हणूनच रंगवलेले आहे. तो चार्वाक अदृश्य राहून आकाशात देवांच्या विमानामागे धावत असतो. (देवांचे अस्तित्व अर्थात त्याला मान्य आहे. देव म्हणजे आर्य नव्हे. कारण या देवांना कोणाचेही रूप घेता येत असे असे त्या काव्यावरून दिसते.) या चार्वाकाने गुरुतल्पाचा उपदेश केला आहे. साळुंखे म्हणतात हा उपहास आहे. पण कोणत्याही टीकाकाराने तसे म्हटलेले नाही. श्रीहर्षाने उपहासात्मक लिहावयाचे आणि तो उपहास फक्त साळुंख्यांना समजावयाचा हे कसे शक्य आहे? श्रीहर्षाच्या लेखनात उपहास जरूर आहे. पण तो चार्वाकांच्या आचरटपणाचा आहे. चार्वाक ज्यांची निंदा करतात त्यांचा नाही. या चार्वाकाने म्हटले आहे की, कोणतीही जात शुद्ध नसते. आपल्या या विधानातून त्याने उपदेश म्हणून जो निष्कर्ष काढला आहे तो असा की, तुम्ही स्वेच्छाचारी बना. जातच मानू नका असाही निष्कर्ष त्याला काढता आला असता. पण त्याने काढलेला नाही. यावर डॉ. साळुंखे यांचे म्हणणे आहे, “प्रत्येक विधानाच्या वेळी त्यातून निघणारे सगळेच निष्कर्ष शब्दबद्ध करावयाची जगाची रीत नाही. व्यंग्यार्थ म्हणून काही असतो....” होय असतो. पण तो मूळ लेखकाला अभिप्रेत असला पाहिजे. *नैषधीयचरिता*चा अर्थ विशद करणाऱ्या बारा टीका आहेत. त्यातील एकाही टीकाकाराला डॉ. साळुंखे म्हणतात तो व्यंग्यार्थ लक्षात आलेला नाही. मग तो लेखकाला अभिप्रेत आहे असे कसे म्हणावयाचे?

एवंच, चार्वाकांनी चातुर्वर्ण्याला विरोध केला असे मानण्यास डॉक्टरांना काही अव्वल अथवा दुय्यम पुरावा देता आलेला नाही. आणि पुरावा नष्ट केला या त्यांच्या म्हणण्यालाही काही पुरावा नाही. त्या प्राचीन काळात चार्वाकांनी चातुर्वर्ण्याला विरोध केला असा पुरावा उभा करता आला तर चार्वाकांचे निश्चितच कौतुक करावयास हवे.

४) **चार्वाक आणि मूल्ये** : चार्वाकांविषयी आम्हाला विशेष कौतुक वाटावे यासाठी डॉक्टरांनी वारंवार असे लिहिले आहे की, चार्वाकांनी मानवी मूल्यांचा पुरस्कार केला. मला मूल्य ही संकल्पना समजते. पण मानवी मूल्य म्हटल्याने काही विशेष उलगडा होत नाही. बिगर-मानवी मूल्ये असतात? दोन-तीन सांगा.

मुळातच साळुंख्यांचा मूल्यविषयक विचार संभ्रमावस्थेत आहे. त्यांनी लिहिले आहे, “विशिष्ट शब्द जोपर्यंत कोशात असतो, तोपर्यंत तो मूल्यनिरपेक्ष आहे असे म्हणता येते.... हे मान्य करू की, कोशामध्ये शब्द मूल्यनिरपेक्ष स्वरूपात असतो.” (पृ. २००). मूल्य याच्या अर्थासंबंधी त्यांची हीच धारणा असेल तर चर्चा करावयाची तरी कशी? काय, चांगला, वाईट, उदात्त, किळसवाणा असले शब्द कोशात नसतात? का ते मूल्यनिरपेक्ष आहेत? पुढे ते लिहितात, ‘दीक्षित मूल्यगर्भ, मूल्यनिरपेक्ष वगैरे शब्द वापरतात तेव्हा वाच्यार्थापेक्षा वेगळा व अधिक काही अर्थ म्हणजे मूल्य असे त्यांना अभिप्रेत आहे असे गृहीत धरून हे सर्व विवेचन करीत आहे. वाच्यार्थाचा अंतर्भाव मूल्यात केला तर सर्वच शब्द मूल्यगर्भ ठरतात.”

(पृ. २००). हा काहीतरी भलताच वेरोळा माझ्या गळ्यात ते बांधत आहेत. मला यातील एक अक्षरही समजत नाही. दुसऱ्या कोणास समजत असेल असे मला वाटत नाही. अहो, मूल्य म्हणजे 'जे असावयास हवे ते,' 'जे असणे योग्य आहे ते', 'जे प्राप्त करून घेण्याची इच्छा करावी असे काहीतरी'. फारच उदार दृष्टिकोण स्वीकारला तर 'इच्छाविषयत्व म्हणजे मूल्य' असे सांगता येईल. वर दिलेल्या प्रत्येक अर्थाच्या विरोधी जे असेल त्याला ऋणमूल्य आहे असे म्हणता येते. म्हणून 'किळसवाणा', 'घाण', 'कचरा' हे शब्दही मूल्यात्मक अथवा मूल्यवाचक होत.

चार्वाकांनी कोणती मूल्ये स्वीकृत अथवा प्रसृत केली आहेत याविषयी डॉक्टरांचे विचार पाहू या. त्यांनी लिहिले आहे, "वैदिकांना विधवेने सती जाणे हे 'चांगले' वाटत होते, या चांगल्याला विरोध करणे हे मानवी मूल्य नक्कीच हीन नव्हते." (*आस्तिक शिरोमणि चार्वाक*, पृ. १५) सतीच्या चालीला चार्वाकांनी विरोध दर्शविला अशी नोंद मला कोठे आढळली नाही. डॉक्टरही तिचा काही पत्ता देत नाहीत. शिवाय वैदिकांना ती गोष्ट चांगली वाटत होती हे कशावरून? चारही वेदांच्या संहिता, ब्राह्मणग्रंथ, आरण्यके, उपनिषदे, श्रौतसूत्रे या ठिकाणी सतीचा कोठे उल्लेख नाही, इतकेच नव्हे तर *मनुस्मृतीत*ही तसा काही उल्लेख नाही. मी असे वाचले आहे की, युरोपातील राजेरजवाड्यांकडून चालत आलेली ती प्रथा मध्य आशियात आली व तेथून आपल्याकडील क्षत्रियांनी, विशेषतः राजस्थानातील क्षत्रियांनी ती उचलली. या देशात सती जाण्याच्या ज्या घटना घडल्या त्यात क्षत्रियेतरांचे प्रमाण अत्यंत अल्प आहे. तेव्हा सती जाण्याच्या प्रथेला वैदिकांचे मूल्य असे म्हणण्याचे कारण नाही आणि त्याला विरोध करण्याचे श्रेय चार्वाकांना देण्यासही काही आधार नाही. "चार्वाकांनी मानलेली मूल्ये आज श्रेष्ठ मूल्ये म्हणून स्वीकारली गेली आहेत" (*आ.शि.चा.*, पृ. १८२) असा साळुंख्यांचा दावा आहे. याच संदर्भात त्यांनी लिहिले आहे, "चार्वाकांनी स्त्री-पुरुषसमानतेचा, प्रयत्नवादाचा व भौतिक प्रगतीचा पुरस्कार केला. आज ही सगळी मूल्ये स्वीकारली जात आहेत." (उक्त, पृ. १८२) हे म्हणणे तपासू या. सुख कशास म्हणावे यासंबंधी चार्वाकांनी दिलेली दोन उदाहरणे साळुंख्यांनी दार्शनिक ग्रंथांतून काढून दिली आहेत. एक आहे अङ्गनालिङ्गनाचे आणि दुसरे 'षोडशी रमणीशी समागमाचे' (*चार्वाक दर्शन*, पृ. ६३). माझ्या आकलनाप्रमाणे या दोन्ही उदाहरणांत पुरुषप्रधान दृष्टी आहे. स्त्रीकडे पुरुषी सुखाचे साधन या रीतीने पाहिले गेले आहे. स्त्रीचे वय सोळा असे नमूद आहे. पुरुषाचे नाही. ते कितीही चालेल. याला स्त्री-पुरुषसमानता म्हणावयाचे? *नैषधीयचरिता*त या संदर्भात काही मते आली असतील तर श्रीहर्षाची होत.

यानंतर डॉक्टर प्रयत्नवाद नामक मूल्याचा उल्लेख करतात. या मूल्याचा उद्घोष चार्वाकेतरांनीही केलेला आहे. 'न ऋते श्रांतस्य सख्याय देवाः।' या ऋग्वचनाचा अभिप्राय काय आहे? योगवासिष्ठातील कितीतरी वचने काढून देता येतील की, जी पुरुषवादाचा (= प्रयत्नवादाचा) पुरस्कार करतात. 'उद्धरेत आत्मना आत्मानम्' हे *गीता*वचन काय सांगते? 'चणे खावे लोखंडाचे तेव्हा...' हे संतश्रेष्ठ तुकारामांचे वचन प्रयत्नवादाची तरफदारी करणारेच आहे. 'केल्याने होत आहे रे, आधी केलेचि पाहिजे', 'सामर्थ्य आहे चळवळीचे, जो जे करील तयाचे', 'यत्न तो देव जाणावा' अशी रामदासांची वचने म्हणजे चार्वाकांकडून केलेली उसनवारी नव्हे. तो अत्यंत जाणीवपूर्वक प्रयत्नवादाचा प्रचार आहे. मग चार्वाकांची विशेष मातब्बरी ती काय? आणि उभा कर्मसिद्धान्त हा प्रयत्नवादाचे, मानवी स्वातंत्र्याचे सामगान आहे.

सवाल आहे, माणसाच्या वाट्याला सुखदुःखांचे जे विविध भोग येतात त्या भोगांचे नियामक तत्त्व काय आहे? सकृद्दर्शनी एकमेकांची पर्यायी चार तत्त्वे सुचतात. (१) यदृच्छा (chance) मला असे म्हणता येईल की, आयुष्यात जी सुखदुःखे मला भेटतात ती केवळ यदृच्छेने. (merely by chance). पण यदृच्छेला नियामक म्हणण्यात 'नियामक' या शब्दाची अर्थहानी होते असे वाटते. (२) दुसरे तत्त्व सांगता येईल ते भौतिक कार्यकारण संबंधाचे. पाण्यातून माझ्या पोटात टायफॉइडचे जंतू गेले. त्यामुळे मी आजारी पडलो. आजारामुळे दुःख झाले. अशी कारणकार्य परंपरा सांगता येईल. ते जंतुयुक्त पाणी माझ्या पोटात कसे गेले याचीही भौतिक कार्यकारणमीमांसा सांगता येईल. भौतिक कारणांनी जे घडते ते अटळ असते. समुद्राची भरतीओहोटी ही जितकी अटळ तितकीच भौतिक कारणांनी नियत होणारी माझी सुखदुःखेही अटळ होत. माझी सुखदुःखे भौतिक कार्यकारणांच्या साखळीतील दुवे असतील तर ती अनिवार्य ठरतील. न ठरतील तर 'भौतिक नियम' (physical law) या शब्दाला काही अर्थ उरणार नाही.





नियमाचे नियमत्वच संपून जाईल. सुख अथवा दुःख यांच्यापैकी जे जेव्हा आपल्या वाटणीला येईल ते आपले. चार्वाकमत धरून कोणत्याही जडवादाच्या नशिबी हा नशीबवाद आहेच. 'जड म्हणजे जे नियमानुवर्ती आहे ते' अशी व्याख्या करता येते. (३) माझ्या सुखदुःखाचे तिसरे नियामक तत्त्व ईश्वरेच्छा हे असू शकते. मी अनुक एका क्षणी सुखी असावे की दुःखी असावे हे स्वर्गात निवास करणारा सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान ईश्वर आपल्या मर्जीनुसार ठरवितो असे हे तत्त्व आहे. त्या ईश्वराची खुशमस्करी करून त्याची मर्जी बदलण्याचा मी प्रयत्न करेन. थोडेफार यशही येईल. पण शेवटी ईश्वरेच्छा बलीयसी. (४) माझ्या वाटणीला सुखाचा अथवा दुःखाचा भोग यावा याचे संभवणारे चौथे नियामक तत्त्व म्हणजे माझ्या कोणत्याही कृतीस चिकटलेली नैतिकता.

या चौथ्या नियामक तत्त्वाचा स्वीकार म्हणजे कर्म-सिद्धान्ताचा अंगीकार होय. लोखंडाच्या पट्टीस लावलेली उष्णता व तिच्या लांबीतील वाढ या दोहोत काही सातत्य (Constancy) असते. त्याचप्रमाणे माझ्या कृतीची नैतिकता व मला मिळणारे सुखदुःखांचे भोग यांतही काही सातत्य संबंध आहे असे कर्मसिद्धान्ताचे म्हणणे आहे. विश्वरचनेत सामंजस्य पाहण्याचा हा प्रयत्न आहे, मानवी स्वातंत्र्याचा जयघोष आहे. एकदा कृती घडली की, तिची नैतिकता आणि मिळणारे फल यांच्यात अनिवार्यता आहे असे कर्मसिद्धान्त सांगतो. पण मी करतो ती कृती हीसुद्धा अनिवार्य अथवा नियत असते का? नाही. मग तिला क्रिया म्हणावे लागेल; कृती म्हणता येणार नाही. माझ्या डोळ्यापुढे तुम्ही टाळी वाजविलीत, तर माझे डोळे मिटतील. ते उघडेच ठेवणे माझ्या हातात नाही. म्हणून ती क्रिया होय. पण तुम्ही माझ्या थोबाडीत मारली तर क्रुद्ध होऊन मी तुमच्या थोबाडीत मारेन किंवा अक्षुब्ध राहून दुसरा गाल तुमच्यापुढे धरेन. ही क्रिया नव्हे. ती कृती अथवा कर्म आहे. ते करणे, न करणे अथवा अन्यथा करणे माझ्या ताब्यातील गोष्ट आहे. त्या कर्माची नैतिकता-अनैतिकता हा त्याचा एक अंगभूत भाग असतो. त्याचे मिळणारे फळ, म्हणजेच कर्मभोग, अटळ असतो. पण स्वतः कर्मच अटळ असते असे मोक्षवादी दर्शनाला म्हणताच येणार नाही. (माझे कर्मही अटळ असते असे जडवाद्याला, देहात्मवाद्याला म्हणावे लागेल. देह जड (material) आहे. त्याचा अर्थ त्याच्याकडून घडणारी प्रत्येक क्रिया अटळ आहे, नियमानुवर्ती आहे.) कारण मग मोक्षासाठी प्रयत्न कर हा उपदेश व्यर्थ होईल. तात्पर्य, जे कर्मसिद्धान्त सांगतात ते प्रयत्नवादच सांगतात; माणसास त्याच्या कर्मस्वातंत्र्याची आठवण करून देतात. चार्वाकांप्रमाणे जे कर्मसिद्धान्त नाकारतात ते मानवी स्वातंत्र्यही नाकारतात.

पण, माझ्या गेल्या जन्मातील कर्माने या जन्मीचे भोग नियत होतात असे मानण्यात नियतिवाद स्वीकारल्यासारखे होत नाही काय? त्याला उत्तर असे की, कर्मसिद्धान्त आणि पुनर्जन्मास मान्यता या दोन भिन्न गोष्टी आहेत. तार्किक विश्लेषण आणि अनुभवजन्य पुरावा यांच्या आधारावर जो कोणी पूर्वजन्म-पुनर्जन्म मानेल तो कर्मसिद्धान्त आणि पुनर्जन्म यांची सांगड घालेल आणि ते सुसंगतही होईल. पण याचा अर्थ असा नव्हे की, त्या दोहोंपैकी एक सिद्धान्त स्वीकारल्यास दुसराही स्वीकारावाच लागेल. कर्मसिद्धान्त हा प्रयत्नवादाचे तात्त्विक अधिष्ठान आहे. कर्मसिद्धान्ताचे म्हणणे आहे की, माझा भाग्यविधाता मीच आहे – ईश्वर अथवा अन्य कोणी जीव नाही. जड वस्तूचा स्वभाव हे तर नाहीच नाही. जड वस्तूचा स्वभाव लक्षात घेऊन मला सोयीस्कर अशी त्या जड वस्तूची विल्हेवाट मी लावू शकतो.

चार्वाकांनी मानलेले आणि आजच्या काळात स्वीकारले गेलेले तिसरे मूल्य म्हणजे भौतिक प्रगती हे, असे डॉक्टर सांगातात. हे म्हणणे फारच चमत्कारिक आहे. प्रगती ही संकल्पना अठराव्या शतकात युरोपमध्ये आली. त्यापूर्वी ती जगाच्या इतिहासात कोठेही नव्हती. चार्वाकांनी भौतिकवाद सांगितला हे म्हणणे ठीक आहे. त्यांनी केवळ भौतिक मूल्यांचाच पुरस्कार केला असे कोणास म्हणावयाचे असल्यास तेही खपून जाईल. पण इतर दर्शनेही भौतिक स्वास्थ्य आणि सुरक्षा नको असे म्हणत नाहीत. भौतिकतेच्या आधारावर पण भौतिकतेच्या पलीकडे जाऊ या, त्या प्रांतात विशुद्ध मूल्यांचे दर्शन होते असे त्यांचे म्हणणे असते. 'नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः।' असे म्हणण्यात किंवा 'शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते।' असे म्हणण्यात किंवा 'आरोग्य परमा लाभा।' (धम्मपद २०४) असे सांगण्यात भौतिक मूल्यांचा स्वीकार आहे – पण साधन म्हणून. मनुष्यजातीची भौतिक प्रगती हे मूल्य मात्र चार्वाकांनी सांगितले नाही आणि १८ व्या शतकापूर्वी इतरही कोणी सांगितले नाही. मूल्यांच्या संदर्भात चार्वाकांनी सांगितले ते एवढेच की, सुखांचा उपभोग घ्या आणि ती दुःखमिश्रित

असतात एवढ्या कारणासाठी त्यांचा त्याग करू नका. बस्स, एवढेच. आधुनिक काळात उदयास आलेल्या काही मूल्यांचा चार्वाकांनी फार पूर्वीच स्वीकार केला होता हे डॉक्टरांचे म्हणणे वास्तवाला धरून नाही.

चार्वाकांनी सांगितले की, स्वातंत्र्य म्हणजे मोक्ष. ही कौतुकाची बाब आहे असे डॉ. साळुंख्यांना वाटते. पण यात चार्वाकांनी विशेष ते काय सांगितले? कोशात असलेला आणि व्युत्पत्तीवरून सिद्ध होणारा मोक्ष या शब्दाचा अर्थ सांगितला. प्रश्न असतो मोक्षाचा अथवा स्वातंत्र्याचा आशय काय यासंबंधी; प्रतिशब्द कोणता याबद्दल नाही. स्वातंत्र्याचा अर्थ करताना (१) स्वातंत्र्य कशापासून आणि (२) स्वातंत्र्य कशासाठी असे किमान दोन प्रश्न पुढे येतात. असे काही विश्लेषण चार्वाकांनी केले होते? नव्हते, हे उघड आहे. बहुधा, त्यांची बौद्धिक कुवतही तेवढी नसावी.

भारतीयांच्या जीवनात काही श्रेष्ठ मानवी मूल्यांचा प्रवेश घडवून आणण्याचा चार्वाकांनी प्रयत्न केला असा दावा कोणी करू नये. यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्।' यालाच जर मूल्यविचार म्हटले तर तो सांगण्यासाठी दार्शनिक विवेकाची गरज नाही. सुखासाठी प्रवृत्ती ही रागतः प्राप्त होणारी गोष्ट आहे. विवेकी आधुनिकांस मान्य व्हावे असे 'मांसनिवृत्ती' हे मूल्य चार्वाकांनी सांगितले होते हे खरे. पण त्याआधी बुद्धानेही त्याचा आग्रह धरला होता आणि त्याच्याही पूर्वी महावीराने आणि पार्श्वनाथाने ते सांगितले होते.

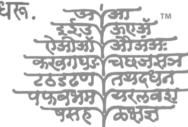
(५) **चार्वाकांचे मेटॅफिजिक्स** : माझ्या परीक्षणात्मक लेखात 'चार्वाकांच्या सद्वस्तुमीमांसेकडे (Metaphysics कडे) वळू' असे मी लिहिले होते. त्यावर साळुंख्यांची प्रतिक्रिया आहे, "त्यांनी (चार्वाकांनी) Metaphysics नाकारले असताना तुम्ही त्याकडे कसे वळता?" (पृ. २०५). अभिवादनपूर्वक मी सांगू इच्छितो की, चार्वाकांचे मेटॅफिजिक्स होते. इंद्रियांनी ज्यांचा अनुभव घेता येणार नाही अशा गोष्टींच्या मूर्त अस्तित्वासंबंधीची केवळ बुद्धिविलासावर आधारलेली (speculative) विधाने म्हणजे मेटॅफिजिक्स.

(अ) चार्वाकांनी अणुवाद स्वीकारला होता असे डॉक्टरांनी म्हटले आहे. (*चा.द.*, पृ. ५८). चार्वाकांनी अणुवाद सांगितल्याचे माझ्या आणि माझ्या मित्रांच्या वाचनात नाही. साळुंख्यांनी कोठे वाचले याचा पत्ताही त्यांनी दिला नाही. म्हणून विशेष शोध न घेता साळुंख्यांचा शब्दच येथे प्रमाण मानला पाहिजे. पृथ्वी, जल, अग्नी आणि वायू या चार जड द्रव्यांचे अणू हे सर्व वस्तुजाताचे अंतिम घटक आहेत असे जर (साळुंखे सांगतात त्याप्रमाणे) चार्वाकांनी मानले असेल तर ते निःसंशय एक मेटॅफिजिक्स आहे – फिजिक्स नव्हे; कारण, अणू हे काही इंद्रियगोचर पदार्थ नव्हेत. डाल्टन-पूर्व अणुवाद हे माणसाच्या बुद्धिविलासाचे (speculation चे) फलित आहे; निरीक्षणाचे अथवा अनुमानाचे नव्हे. साळुंख्यांच्या शब्दाचे प्रामाण्य बाजूस ठेवले तरीसुद्धा, जड द्रव्यांच्या संयोगापासून चैतन्य निर्माण होते हे चार्वाकमत मेटॅफिजिक्स आहे. निरीक्षणाधिष्ठित फिजिक्स नव्हे. ते speculative आहे.

(आ) ऋग्वेदातील लौक्य बृहस्पतीने म्हटले आहे की असत्पासून सत्‌ची निर्मिती झाली. हा चार्वाकांचा जडवादी विचारच होय असे डॉक्टरांनी म्हटले होते. त्यावर मी म्हटले होते की, कोणत्याही जडवादाला सतापासून सत् झाले असे मानावे लागेल. असतापासून सत् झाले असे म्हटल्यास निमित्तकारणाची अपेक्षा राहील. यावर डॉक्टरांची प्रतिक्रिया अशी : "आता विश्वाचे निमित्तकारण न मानणाऱ्या नास्तिकाला सतापासूनच सताची निर्मिती होते हे मानावे लागेल हे त्यांचे (दीक्षितांचे) म्हणणे टिकणारे नाही. कारण सत् म्हणजे चिद् असे समीकरण चिद्वाद्यांनी केले होते. स्वतः दीक्षितांनी सत् आणि चिद् हे विभक्त आहेत असे म्हटले आहे. याचा अर्थ सत् हा शब्द येथे 'अस्तित्वात असलेला' या वाच्यार्थाने घेता येत नाही. तो 'चिद्' या अर्थाचा पारिभाषिक शब्द म्हणून घेतला पाहिजे. स्वाभाविकच, 'असत्' हा शब्द 'अस्तित्वात नसलेला' या वाच्यार्थाने नव्हे तर जड या अर्थाने पारिभाषिक शब्द म्हणून घेतला पाहिजे. असतापासून सताची निर्मिती होते याचा अर्थ अस्तित्वात नसलेल्या कशापासून तरी अस्तित्वात असलेल्या कशाची तरी निर्मिती होते असा न घेता, जडापासून चेतनाची निर्मिती होते असा घेतला पाहिजे. असा अर्थ घेतला की तो जडवादी म्हटल्या गेलेल्या नास्तिक दर्शनाला जवळचा होतो यात शंका नाही." (पृ. १७१)

डॉ. साळुंखे यांच्या या मेटॅफिजिक्सवर माझा अभिप्राय खालीलप्रमाणे आहे :

(क) वरील परिच्छेदात 'चिद्' असा शब्द तीन वेळा आलेला आहे. मराठीत अथवा संस्कृतमध्ये 'चिद्' असा काही शब्द नाही. तेव्हा त्या ठिकाणी डॉक्टरना 'चित्' असे म्हणावयाचे आहे असे आपण गृहीत धरू.




(ख) "सत् म्हणजे चिद् असे समीकरण चिद्वाद्यांनी केले होते" असे ते लिहितात. आजपर्यंतच्या इतिहासात जगातील कोणत्याही चिद्वाद्याने असे समीकरण केलेले नाही. तो एवढेच म्हणतो की जे सत् असते ते अनिवार्यतया चित् असते. त्या दोन्ही शब्दांचे अर्थ एकच असे त्याचे म्हणणे नसते. ज्याला लांवी असते त्याला अनिवार्यतया रूंदीही असते असे म्हटल्याने लांवी आणि रुंदी यांचे समीकरण केले असे होत नाही. द्रव्य आणि गुण ही विभक्त नसतात असे म्हटल्याने त्या दोन शब्दांचे अर्थ एक होत नाहीत. म्हणून समीकरणाच्या जवळपासही न जाता चिद्वादी म्हणू शकतो की 'सत् आणि चित्' हे विभक्त नव्हेत.

(ग) साहजिकच, असत् हा शब्द जड यासाठी पारिभाषिक म्हणून आजपर्यंत जगाच्या वाङ्मयात कोणी वापरलेला नाही.

(घ) म्हणून असतापासून सताची निर्मिती झाली असा लौक्य वृहस्पतीचा विचार म्हणून साळुंखे जो सांगतात तो जडवादाच्या विरोधी आहे.

(ङ) हा विचार वायवलच्या पहिल्या वाक्यातील विचारासारखा आहे. वाक्य असे: In the beginning God created the heaven and the earth. ही निर्मिती असत्पासून होती असे मानले पाहिजे. हे मानणे शक्य आहे कारण ते काम ईश्वराने केले. असतापासून सत् झाले असे लौक्य वृहस्पतीस म्हणावयाचे असेल तर त्यास ईश्वरवाद स्वीकारावा लागेल.

(च) ईश्वरासारखे एकादे निमित्तकारण मानल्याशिवाय असतापासून सताची निर्मिती झाली असे तर्कसंगतपणे मानता येते असे धरले तरी, हे सर्व मेटॅफिजिक्स आहे. जी प्रत्यक्षविषय होत नाही अशा गोष्टीसंबंधी बुद्धिविलासी (speculative) विधाने म्हणजे मेटॅफिजिक्स होय. चार्वाकांनी मेटॅफिजिक्स नाकारले होते हे आपले म्हणणे साळुंख्यांनी मागे घ्यावे.

चार्वाकांनी देहात्मवाद पुरस्कारला होता. साळुंख्यांचे म्हणणे आहे की, देहात्मवाद म्हणजे नैरात्म्यवाद किंवा अनात्मवादच. चार्वाक आत्मा मानतच नाहीत हा त्यांचा अत्यंत महत्त्वाचा सिद्धान्त आहे (पृ. १५). हे म्हणणे बरोबर नाही. अनात्मवाद हा बौद्धांचा. अनात्मवाद आणि देहात्मवाद यात फरक आहे.

आत्मा या संकल्पनेची दोन तार्किक कार्ये आहेत. धृती, क्षमा, दया, शौर्य यांसारख्या अनेक मानसिक गुणांचा आश्रय होणे हे एक, व एकामागून एक याप्रमाणे निर्माण होणाऱ्या चित्तवृत्तींना अथवा अवस्थांना स्थिर स्वरूपाचा आश्रय होणे हे दुसरे. ही दोन्ही कार्ये चैतन्यविशिष्ट देहाकडून होतात असे चार्वाकांचे म्हणणे असल्याने ते देहात्मवादी होत. वरील दोन्ही तार्किक कार्यांची गरजच नाही; त्यांच्याशिवाय अनुभवांच्या व्यवस्थापनेचे काम करता येते असे बौद्धांचे मत आहे. म्हणून ते अनात्मवादी अथवा नैरात्म्यवादी.

कोणी झा नावाच्या गृहस्थांनी असा युक्तिवाद केला होता म्हणे की ज्या अर्थी स्वतःच्या शरीरहननास आत्महत्या असा शब्द भारतीय भाषांतून रूढ आहे त्याअर्थी देह हाच आत्मा हा अर्थ लोकमानसात रूढ आहे असे मानले पाहिजे. हे मत महत्त्वाचे आहे असे डॉ. साळुंखे म्हणतात. (*चा.द.*, पृ. ५५). मला वाटते हे मत मूर्खपणाचे आहे. आत्महत्या या ठिकाणी आत्मन् याचा अर्थ देह असा केला तर आत्मश्रद्धा, आत्मप्रौढी, आत्मवंचना वगैरे शब्दांचे अर्थ कसे करावयाचे?

६. ब्राह्मण आणि शोषण : प्राथमिक साम्यवादी समाज व टोळी-समाज वगळता इतर सर्व समाजांप्रमाणे भारतीय समाजातही प्राचीन काळापासून शोषणाची प्रक्रिया सुरू आहे. त्यात ब्राह्मणांचा हिस्सा किती हा प्रश्न प्रस्तुत आहे. येथे आणखीही एक विवेक केला पाहिजे. केवळ ब्राह्मणांनी केलेले शोषण म्हणजे ब्राह्मणी शोषण असे नव्हे. ते शोषण त्याच्या ब्राह्मण्यावर आधारित असेल तरच ते ब्राह्मणी शोषण ठरेल. एखादा ब्राह्मण राज्यकर्ता असेल, खंड घेणारा जमीनदार असेल अथवा कारखानदार असेल तर त्याच्याकडून होणारे शोषण हे त्याच्या व्यवसायाशी संलग्न असते. त्याच्या ब्राह्मण्याशी त्याचा संबंध नसतो. म्हणून केवळ ब्राह्मण्याच्या आधारावर होऊ शकणाऱ्या शोषणाच्या प्रक्रियेचा (Modus operandi चा) विचार करू.

शोषणाच्या अनेक तऱ्हा असतात. तूर्त मी त्याचे दोन प्रकार करतो. दाताने ऊस खाताना त्याच्या रसाचे मी जे शोषण करतो त्या तऱ्हेचे शोषण हा एक प्रकार. मनात आणल्यास या प्रकारचे शोषण शोषक व्यक्ती थांबवू शकते अथवा कमी करू शकते. सावकार ऋणकोचे शोषण करतो ते या प्रकारचे असते. शोषणाची दुसरी तऱ्हा म्हणजे टीपकागद शाई शोषून घेतो ती तऱ्हा. शाईच्या थेंबावर जोपर्यंत टीपकागद आहे तोपर्यंत शाई शोषली जाणारच. त्याला दोघांचाही इलाज नसतो. पहिले शोषण व्यक्तिगत असते दुसरे संस्थात्मक असते. ज्या समाजामध्ये मी राहत आहे त्या समाजाच्या प्रकारामुळे

माझ्याकडून अनिवार्यतया शोषण घडतच असते. डांगे आणि रणदिवे शोषणावरच जगले. रजनी पटेल यांच्या घरात हुसेन यांनी काढलेली खूप किंमतीची चित्रे होती. एका पत्रकाराने विचारले 'हे तुमच्या समाजवादात कसे काय बसते?' पटेलांनी उत्तर दिले 'Can I change the system?'

मनुस्मृतीत (१०.१२) उंछ ही ब्राह्मणाला उचित अशी एक जीवनवृत्ती म्हणून सांगितली आहे.

उंछ म्हणजे शेतकऱ्याने धान्य खळ्यावरून घरी नेले म्हणजे जे दाणे पडलेले असतात ते उचलून आणून त्यावर निर्वाह करणे. शोषणरहित जीवनाचा हा प्रकार अत्यंत आदर्श असला तरी प्राचीन काळीसुद्धा तशा रीतीने जगणारी ब्राह्मण कुटुंबे इतकी थोडी असतील की ती विचारात घेण्याचेही कारण नाही. उरलेले ब्राह्मण काय करीत होते? पौरोहित्यावर जगत होते असे म्हणता येईल. याजन, प्रतिग्रह आणि अध्यापन हे त्यांचे नेमून दिलेले व्यवसाय असले तरी त्या सर्वांचा समावेश पौरोहित्य या एकाच व्यवसायात आपण करू म्हणजे त्यात श्राद्धकल्पापासून रुद्राभिषेकापर्यंतच्या सर्व गोष्टी येतील. ब्राह्मण पौरोहित्यावर जगत होते याचा अर्थ ते शोषणावर जगत होते असा करता येईल का?

पौरोहित्य हा उत्पादक व्यवसाय नसल्यास तसा अर्थ करता येईल. कारण, आपण काही उत्पन्न न करता समाजाकडून काही घेणे म्हणजे शोषण होय. कोणता व्यवसाय उत्पादक आणि कोणता नव्हे हे कसे ठरवावयाचे? माझ्या अंगणात रोज दोन खड्डे काढून ते परत बुजवीत जा असे काम सांगून एखाद्या मजुरास त्याची असेल ती मजुरी मी दिली तर त्याचा तो व्यवसाय अनुत्पादक ठरावा असे वाटते. पण जुगाराचा अड्डा चालविणे अथवा सरकारी लॉटरीची तिकिटे विकणे हे उत्पादक व्यवसाय आहेत काय? काही व्यक्ती म्हणतील, 'नाहीत', कारण त्या व्यवसायांमुळे कोणतीही धननिर्मिती होत नाही. पण कोणी म्हणेल, 'नाही कशी? आकड्यावर पैसे लावून आपले नशीव पहावे असे काही माणसांना फार तीव्रपणाने वाटते. त्यांची ती मानवी गरज भागविण्याचे काम जुगार-अड्ड्याचा संचालक करीत असतो. म्हणजे तो धननिर्मिती करीत असतो. या कामाचा मोवदला त्याने मिळविण्यात शोषण नाही. यावर असे म्हटले जाईल की, जी गरज तो भागवतो ती गरजच मुळात वाईट आहे. यावर उत्तर असे की, गरज आहे, प्रत्यक्ष आहे, येवढे बस्स आहे. ती चांगली की वाईट हे तुम्ही कोण ठरवणार? एकदा नीतिशास्त्रात शिरले की पैलतीर गाठता येणार नाही. दारू, कॅबरे, क्रिकेट या गोष्टींना वाईट समजणाऱ्या माझ्यासारख्या माणसाच्या दृष्टीने या व्यवसायात असणारे सर्व शोषक ठरतील. एक मधला मार्ग असा असू शकतो. ज्या गरजा तहान, भूक वगैरेंप्रमाणे माणसाच्या प्रकृतीतून निर्माण होत नाहीत पण माझा स्वार्थ साधावा म्हणून मी इतर मानवात त्या कृत्रिम तऱ्हेने निर्माण करतो, त्या गरजांची पूर्ती करून मी कमाई करणे हे शोषण होईल. मग पौरोहित्याची गरज कशा प्रकारची आहे? दोन पक्ष घेता येतील. एक असे म्हणता येईल की, आपणास दक्षिणा मिळावी म्हणून ब्राह्मणांनी बहुजनसमाजाच्या मनात भ्रम निर्माण केले, खोट्यानाट्या श्रद्धा निर्माण केल्या, तो पापभयाने गांगरलेला राहावा अशा रीतीने वेद, ब्राह्मणे, पुराणे यांची रचना केली. हे खरे धरले तर पौरोहित्य हे शोषण ठरेल. पण दुसराही पक्ष घेता येईल. अदृष्टासंबंधी काही श्रद्धा आणि भीती ही माणसाच्या प्रकृतीची अंगे आहेत. माणसाच्या शारीरिक प्रकृतीमुळे त्याच्या डोक्यावर केस उगवतात, वाढतात व त्यातून काही गरज निर्माण होते. ती भागविण्यासाठी समाजात केशकर्तन-विशारदांचा एक वर्ग निर्माण होतो. त्याच रीतीने अदृष्टावरील श्रद्धा व भीती यातून निर्माण होणाऱ्या गरजा भागविण्यासाठी एक यज्ञकर्म-विशारदांचा वर्ग निर्माण होतो. तोच पुरोहितांचा वर्ग होय. ज्या श्रद्धांनी अथवा भीतीने बहुजनसमाजास ग्रासलेले असते त्यांनी या ब्राह्मणांनाही ग्रासलेले असते. श्राद्धकर्मासाठी तुम्ही भटजीला बोलावण्यास गेला आणि त्याच दिवशी त्याच्या वडिलांचे श्राद्ध असेल तर तुम्ही कितीही दक्षिणा दिली तरी श्राद्ध चालविण्यासाठी तो तुमच्याकडे येणार नाही. लोकांच्या प्रत्यक्षात असणाऱ्या गरजा भागविण्याचा व्यवसाय करणे म्हणजे जर शोषण नसेल तर पुरोहित शोषक नव्हते. आज तरी असे दिसते की, लग्न, मृत्यूनंतरचा १२ वा दिवस, वास्तुशांति अशा आयुष्यात एकेकदा घडणाऱ्या तुरळक प्रसंगी पुरोहिताची गरज भासते. त्याच्या शोषणाचा पल्ला तो काय असणार? उदरंभरणाचा आपला व्यवसाय चालावा यासाठी काही खोट्यानाट्या गोष्टी पूर्वी पुराणात पेरल्या असतील. पण या तऱ्हेचा प्रचार ब्राह्मण मंडळी करीत आहेत असे आजकाल दिसत नाही.

दुसराही एक प्रश्न महत्त्वाचा आहे. समाजात पुरोहितवर्ग केवढा असतो? फार लहान असतो. आणि सर्वच पुरोहित




(मध्यस्थ दलाल) काही ब्राह्मण नसतात. गुरव, भगत, महाराज अशी अनेक मंडळी असतात. आणि, विशेष म्हणजे, सर्वच ब्राह्मण पुरोहित नसतात. ब्राह्मणांमध्ये गृहस्थ आणि भिक्षुक हा फरक महत्त्वाचा आहे. हजार गृहस्थांमागे एक भिक्षुक असेल, नसेल. आज भिक्षुकांना-पुरोहितांना भरपूर मागणी आहे. प्राप्तीही चांगली असते. पण त्या धंद्यात कोणी शिरत नाही. त्या धंद्याला प्रतिष्ठा नाही. लग्नाला मुलगी मिळणे अवघड गोष्ट आहे. स्मॉर्ट मुलगी मिळणे तर अशक्यच. हा संख्येने लहान आणि उपेक्षित वर्ग शोषणकार्यात निमग्न आहे असे म्हटल्याने समाजातील खरे शोषक झाकले जातात.

अगदी साधा रिक्शावालाही पुष्कळदा मीटर वाचता न येणाऱ्या ग्रामीण वायावापड्यांचे शोषण करीत असतो. पुणे स्टेशनवर सकाळी एक तासभर उभे राहावे म्हणजे म्हाताऱ्या-कोताऱ्यांना हमाल किती लुवाडतात हे लक्षात येईल. आमचे वरेचसे प्राध्यापकही शोषकवर्गात मोडतील. आज कॉलेज-शिक्षकाला महिना सुमारे आठदहा हजार रुपये वेतन मिळते. तो समाजाला जे काही देतो त्याच्याहून कितीतरी अधिक तो समाजाकडून घेत असतो म्हणजे तो शोषण करतो. ही गोष्ट शिक्षणसंस्थाचालकांच्याही लक्षात येते. म्हणून नोकरीवर नेमताना भावी प्राध्यापकाकडून ते बरीच रक्कम घेतात असे बोलले जाते. शोषकांच्या यादीत हा आणखी एक वर्ग. असेच वरवर गेलो तर हर्षद मेहतांना ओलांडून आपण लोकसभेचे सभासद आणि मंत्री यांच्यापर्यंत पोचू. हे राष्ट्रव्यापी शोषण जडवाद आणि सुखवाद अशी दोन पेडे असलेल्या चार्वाकीय चक्कीतून होत असते. त्यात वैदिक परंपरा अथवा ब्राह्मण्य यांचा काहीही संबंध नाही.

वर मी प्राध्यापकांचा उल्लेख एक शोषक वर्ग म्हणून केला. त्यामुळे कदाचित एक गैरसमज निर्माण होईल. कोणाला असे वाटेल की, माझा रोख डॉ. साळुंखे यांच्याकडे आहे. नाही. नाही. डॉक्टरसाहेब खूप वाचतात, विचार करतात, लिहितात, चर्चा करतात आणि स्वतःला पटलेल्या मतांचा प्रचार करताना होणाऱ्या श्रमांचा विचार करीत नाहीत. प्राध्यापकाने आणखी काय करावयाचे असते? असे काम जे करतात, त्यावद्दल त्यांना सर्व प्रकारच्या सुविधा देऊन त्यांचा योगक्षेम चालविणे हे समाजाचे कर्तव्यच आहे. इतर प्राध्यापकांनी त्यांच्या चौथाई काम जरी केले तरी महाविद्यालयीन शिक्षणाचा दर्जा एकदम सुधारेल. त्यासाठी आणखी कमिशने वसविण्याची गरज नाही. कमिशनांतून कमिशने वाढतात, मिशन जाग्यालाच राहते. माझ्या म्हणण्याचे तात्पर्य असे की, आजच्या आपल्या समाजात शोषक मंडळी इतक्या प्रचंड संख्येने आहेत आणि शोषणासाठी अर्थव्यवस्थेत इतकी छिद्रे पाडून ठेवली आहेत की, आजचे उत्पादनतंत्र फार प्रगत आहे म्हणूनच केवळ आपण एक राष्ट्र म्हणून कसेबसे टिकून आहोत.

या सर्व शोषण प्रक्रियेचा ब्राह्मण्याशी काहीही संबंध नाही. डॉक्टरसाहेब, समोर आपणांस जे काही दिसते आहे ती एक पवनचक्की आहे. ब्रह्मराक्षस समजून आपण तिच्यावर निष्कारण वार करीत आहात.

■■

अनुक्रमणिका

'सूक्ष्मा हि गतिर्धर्मस्य'

सदानंद मोरे

*नवभारत*च्या मे-जून १९९७ च्या अंकामधील श्री. वसंत पळशीकर यांनी लिहिलेले 'साने गुरुजींचा वारसा' हे संपादकीय वाचले. मे १९४७ मध्ये प्राणांतिक उपोषण करून साने गुरुजींनी पंढरपुरचे श्री विठ्ठल मंदिर अस्पृश्यांना खुले केले या घटनेला नुकतीच पन्नास वर्षे पूर्ण झाली. ही एक महत्त्वाची घटना मानून तिचा सुवर्णमहोत्सव करण्याची योजना आमच्या भक्ति अभ्यासपीठाने (मी या संस्थेचा सचिव असल्यामुळे 'आमच्या') आखली. पीठाने यानिमित्ते घडवून आणलेल्या प्रा. यशवंत सुमंत यांच्या व्याख्यानाचा उल्लेख श्री. पळशीकरांनी केलेला आहेच. शिवाय १० मे रोजी पंढरपुरला साजऱ्या झालेल्या 'सांगता समारंभा'चाही उल्लेख त्यांनी केला आहे. या समारंभात 'साधना परिवारा'तील साथी, पंढरपुरमधील तात्या डिंगरेंसारखे प्रथमपासून प्रवाहाच्या विरुद्ध पोहण्याची धमक दाखवलेले कार्यकर्ते, काही सावरकरवादी हिंदुत्वनिष्ठ आणि गुरुजींनी जेथे उपोषण केले त्या तनपुरे महाराजांच्या मठाचे चालक ह.भ.प. बद्रिनाथ महाराज तनपुरे या मंडळींनी भाग घेतला. प्रा. देवदत्त दाभोलकरांनी त्यात विशेष रस दाखविला. संघ-परिवारातील समरसता मंचात कार्य करणारी काही मंडळीही या कार्यक्रमाला आवर्जून उपस्थित होती. उत्सवी भागाशिवाय, महाराष्ट्रातील सामाजिक परिवर्तनाच्या चळवळीच्या दिशेवर दिवसभर चर्चाही झाली. भक्ति अभ्यासपीठाच्या वतीने मी या कार्यक्रमाला उपस्थित होतो. शिवाय अगोदरच्या नियोजनातही तनपुरे महाराजांचा सहकारी या नात्याने थोडे कार्य केले होते.

मी माझा उल्लेख स्वतंत्रपणे करण्याचे कारण असे की, मी त्या व्यासपीठावर वारकऱ्यांचा प्रतिनिधी म्हणूनही उपस्थित होतो. माझ्या व्याख्यानात मी ज्या दोन गोष्टींबद्दल खंत व्यक्त केली त्यांचा उल्लेख करून पळशीकरांच्या विवेचनाकडे वळतो.

पहिली गोष्ट अशी की, या कार्यक्रमास पंढरपुरमधील वा पंढरपुराबाहेरील वारकरी संप्रदायाच्या धुरिणांपैकी एकही महत्त्वाची व्यक्ती उपस्थित नव्हती. दुसरी गोष्ट ही की, १९७२ साली या घटनेचा रौप्यमहोत्सव साजरा केला गेला नव्हता. यावर गंभीरपणे विचार करायला हवा असेही मी म्हणालो.

एखादी घटना खऱ्या अर्थाने 'ऐतिहासिक घटना' केव्हा ठरते? ही बाब केवळ त्या घटनेच्या वस्तुनिष्ठ महत्त्वावर अवलंबून नसते; तर तिचे महत्त्व ओळखू शकणारे लोक, सामाजिक गटही अस्तित्वात असावे लागतात. गुरुजींच्या उपोषणाचे ऐतिहासिक महत्त्व ओळखण्याच्या कामी – विशेषतः 'साधना परिवारा'तील व समाजवादी गोतावळ्यातील मंडळी – कमी पडली असे पळशीकरांचे निरीक्षण आहे. ती अशी कमी का पडली याची कारणमीमांसाही पळशीकरांनी केलेली आहे. आणि या दोन्ही बाबतींत पळशीकरांच्या मांडणीला आव्हान देता येईल अशी परिस्थिती नाही.

या घटनेशी ज्यांचा प्रत्यक्ष संबंध होता असे मुख्य घटक चार. वारकरी, हिंदुत्ववादी, समाजवादी आणि दलित. पैकी समाजवाद्यांची पुरेशी आणि दलितांची काहीशी चिकित्सा पळशीकरांनी केलेली आहे.

वारकरी संप्रदाय देव आणि धर्म मानतो हे वेगळे सांगायला नको. तसेच तो हिंदुधर्माचा एक घटक असला तरी आजच्या अर्थाने हिंदुत्ववादी नाही; इतकेच नव्हे तर, हिंदुधर्मांतर्गत जातीय व प्रतिगामी अशा सनातनी वृत्तीशी त्याने लढा दिलेला आहे हे सत्य कोणाला नाकारता येणार नाही. आता असा लढा देण्याची जी पर्यायी प्रारूपे आपणांस ज्ञात आहेत – [(उदा. फुलेवादी, आंबेडकरवादी, फुले-आंबेडकरवादी, समाजवादी (यात मार्क्सवादीही आले), निरीश्वरवादी, बुद्धिवादी, धर्म-निरपेक्षतावादी)] त्यांच्यापेक्षा वारकरी प्रारूपाचे स्वरूप वेगळे होते (ते नेमके कसे होते व तसेच का राहिले हा स्वतंत्र चर्चेचा विषय). आता, उपरोक्त पर्यायी प्रारूपांवर विश्वास ठेवणाऱ्यांमध्ये आपापसात मतभेद आहेत, परस्परांबद्दल अविश्वासही आहे. अर्थात ही सर्वच प्रारूपे परस्परव्यावर्तक आहेत असे नाही. त्या सर्वांमध्ये एक बाब समानपणाने वास करणारी आहे. ती म्हणजे त्यांना वारकऱ्यांचे प्रारूप संशयास्पद/निरुपयोगी/कालबाह्य/कमअस्सल/अप्रामाणिक वाटते. अर्थात या वेगवेगळ्या विचार-संप्रदायांमध्ये काही व्यक्ती अशा निश्चित सापडतात की, ज्यांनी वारकरी प्रारूपाला निदान ऐतिहासिक

अनुक्रमणिका

भूमिका देऊ केली. पैकी कै. गं.वा. सरदारांचा उल्लेख स्वतः पळशीकरांनीच केलेला आहे. वा.रं. सुंठणकर व नामदेव ढसाळ या आणखी दोन नावांचा निर्देश मी येथे करतो.

दुसरे असे की, उपरोक्त पर्यायी प्रारूपांचा व्यवहार करणाऱ्यांमध्ये बहुसंख्य मंडळी सहसा धर्म व ईश्वर न मानणारी आहेत. काही बौद्ध धर्मावर श्रद्धा ठेवणारी आहेत. तर महात्मा फुल्यांना मानणाऱ्यांपैकी काहींना फुल्यांचा 'निर्मिक' ही अडचण आणि अडगळ वाटते. निर्मिक म्हणजे निसर्ग असे काही उलटेसुलटे अर्थ लावून ते आस्तिक फुल्यांचे रूपांतर नास्तिकात करू इच्छितात. "महाराष्ट्रातील समताप्रस्थापनाची डावी, पुरोगामी चळवळ सेक्युलरवादी, धर्मविन्मुख वा धर्मउच्छेदक विचारव्यूहाच्या पायावर गेली पन्नास वर्षे उभारली गेली आहे. वारकरी संप्रदाय, संतपरंपरा यांच्याकडे समतेच्या लढ्यातील शत्रुपक्ष म्हणूनच तिने जास्त पाहिले", हे पळशीकरांचे निरीक्षण स्थूलमानाने बरोबरच आहे. प्रसंगी समतेची प्रस्थापना लांबणीवर पडली तरी चालेल; पण आपल्या धर्मविरोधी-बुद्धिवादी प्रतिमेला तडा जाता कामा नये असे मानून व्यवहार करणारे अनेक लोक या विचारव्यूहात आहेत. हे एक वेगळ्या प्रकारचे सोवळेच म्हणावे लागेल किंवा हा एक अ-धार्मिक मूलतत्त्ववाद आहे असे म्हटले तरी चालेल. धर्म या अतिशय व्यामिश्र आणि बहुपदरी गोष्टीची एक अत्यंत ढोबळ, अतिसरळ कल्पना या मंडळींनी गृहीत धरलेली असते.

याच्या उलट सनातनी हिंदुधर्माचा पुरस्कार करणारे अधिक चलाख मानावे लागतील. त्यांचा पूर्वेतिहास पाहिला तर वारकरी संप्रदायाविषयी वा विठ्ठलाविषयी त्यांना कधी फार आत्मीयता होती असे दिसत नाही. हा संप्रदाय म्हणजे हिंदुधर्माचे भ्रष्ट व विकृत रूप असेच त्यांनी मानले होते. त्यांची वारकरी पंथाकडे पाहण्याची दृष्टीं तुच्छतेची होती. हा अडाणी टाळकुट्यांचा समाज आहे अशी त्यांची धारणा होती. पण जेव्हा या संप्रदायातील संख्याबलाची वास्तव जाणिव त्यांना झाली, तेव्हा त्याचा साधनसामग्री म्हणून उपयोग करता येईल हे त्यांच्या लक्षात आले आणि मग उपेक्षा आणि तुच्छता बाजूला ठेवून त्यांनी या ना त्या मिषाने संप्रदायाशी जवळीक साधली. आत शिरून प्रवेशही मिळवला – नव्हे, हळूहळू नेतृत्वही काबीज केले. आणि बघता बघता वारकऱ्यांची स्वतंत्र गढी सनातनी हिंदुधर्माच्या किल्ल्याची संरक्षक चौकी आहे की काय, असे वाटण्याइतकी परिस्थिती निर्माण झाली.

असे नेमके का व कसे झाले याचा धांडोळा स्वतंत्रपणे घ्यायला हवा. पण प्रस्तुत विवेचनाच्या संदर्भात एवढे सांगणे पुरेसे होईल की यात दोष संतांच्या विचारांचा नाही. एका बाजूला तो संकुचित व स्वसंतुष्ट वारकरी नेतृत्वाचा आहे, तसेच हे सर्व दिसत असूनही आपली प्रतिमा टिकविण्यासाठी वारकऱ्यांपासून फटकून राहून त्यांच्याशी संवाद न साधलेल्या पुरोगामी शक्तींचा आहे.

त्यातल्या त्यात पुरोगामी शक्तींचा तो जास्त आहे. एक तर, पारंपरिक वारकरी नेतृत्वाला नव्या इंग्रजी शिक्षणाचा वारा न लागल्यामुळे त्याला नवीन परिवर्तनांची काही माहिती नव्हती (परंपरेने वारकरी नसलेल्या पण नव्या विचारांची जाण असलेल्या ज्या सुशिक्षितांनी संप्रदायात प्रवेश करून नेतृत्व मिळवले ते नेमके सनातनीपणाचे पाठीराखेच होते.) आणि दुसरे म्हणजे, मुद्दाम होऊन हा वारा लावून घेण्याची व त्यासाठी पुरोगाम्यांशी संपर्क प्रस्थापित करण्याची त्याला व्यावहारिक गरज नव्हती. कारण हे वारे व समाजात होऊन राहिलेली तदनुषंगिक परिवर्तने यांच्यामुळे संप्रदायाच्या अस्तित्वाला वा लोकप्रियतेला यत्किंचितही धक्का न लागता तो जसा वाढतच होता, तसा या नेतृत्वालाही त्यामुळे आव्हान मिळत नव्हते.

अशा परिस्थितीत – म्हणजे पर्वत महंमदाकडे जात नसेल तर महंमदानेच पर्वताकडे जायला हवे असताना – पुरोगाम्यांनी वारकरी हे जणू वैचारिक नवअस्पृश्य ठरवले. फारच झाले तर नाइलाज झाल्यासारखा, कधी तरी गाडगेबाबांचे नाव घ्यायचे एवढ्यापुरताच त्यांचा व्यवहार मर्यादित राहिला. बरे, पुरोगाम्यांना आपला श्रोतृवर्ग व अनुयायीवर्ग वाढावा असे मनापासून वाटत असेल तर ज्या समाजातून हा वर्ग मिळणे अपेक्षित आहे तो समाज धर्माला मानणारा व विशेषकरून वारकरी पंथाचा व संतांचा प्रभाव असलेला समाज होता हे वास्तवही त्यांनी नजरेआड केले. आपल्याला ज्या जमिनीत आणि ज्या पर्यावरणात पीक काढायचे आहे त्यांची जडणघडण आणि गुणधर्म विचारात घेऊनच शेतकऱ्याला मशागत करावी लागते, बी पेरावे लागते. नाहीतर सारी मेहनत पाण्यात जाते.

आता, दुसऱ्या बाजूला, परत पहिल्या दोन घटकांचा विचार करू. विठ्ठल हे लोकदैवत म्हणजे कृष्णाचेच द्वारकेहून पंढरीला झालेले अवतरण, असे मानून प्रवर्तित झालेल्या

अनुक्रमणिका

वारकरी संप्रदायाला ज्ञानदेवांनी कृष्णाच्याच गीतेवर मराठी टीका लिहून तात्त्विक अधिष्ठान दिले. तेव्हापासून हा संप्रदाय स्थूलमानाने बहुजनांचा आणि उदारमतवादी ब्राह्मणांचा राहिला आहे. पण, अगोदरच सांगितल्याप्रमाणे, त्यात हळूहळू प्रतिगामी व सनातनी ब्राह्मण प्रविष्ट झाले व त्यांनी या संप्रदायाला शक्य होईल तो आपल्याप्रमाणे बनवण्याचा प्रयत्न केला.

मधल्या ऐतिहासिक तपशिलांच्या खोलात न शिरता १९४७ च्या आसपास आलो तर काय दिसते?

खुद्द पंढरपुर क्षेत्रावर वारकरी पंथाचे वा विचारांचे वर्चस्व तेव्हा नव्हते. (ते केव्हा होते हा प्रश्न विचारता येईल.) वारकरी हे तसे वर्षातून ठरावीक वेळी पंढरपुरबाहेरून पंढरपुरला येणारे भटकेच म्हणायचे. त्यांच्यापैकी काही फडकऱ्यांनी, दिंडीवाल्यांनी पंढरपुरात वस्ती केलेली आहे हे खरे; पण त्यांनाही फड, दिंड्या यांचे नित्यनैमित्तिक कार्यक्रम सांभाळण्यासाठी वारंवार पंढरपुराबाहेर जावे लागते. त्यामुळे पंढरपुरच्या सामाजिक-सांस्कृतिक-राजकीय क्षेत्रांत त्यांचा वावर फारसा नाही. त्यामुळे प्रभावही नाही. शिवाय त्यांना त्यात फारसे स्वारस्यही नसल्याने या बाबतीत साधारणपणे स्थानिक वातावरणाचा कल पाहून त्याच्याशी जुळवून घेण्याची, निदान विरोधात न जाण्याची त्यांची प्रवृत्ती राहिली आहे. त्यामुळे देव वारकऱ्यांचा, देऊळ बडव्यांचे व नगरावर वैचारिक-सांस्कृतिक वर्चस्व पूर्वी सनातन्यांचे, अलीकडे हिंदुत्ववाद्यांचे – त्यातल्या त्यात सावरकरवाद्यांचे. (याला अपवाद म्हणून वै. भागवतमहाराज देहूकर या फडकऱ्यांचे नाव आवर्जून घ्यावे लागते. भागवतमहाराज सत्यशोधक ब्राह्मणेतर विचारांचे होते. पंढरपुरच्या स्थानिक राजकारणात-समाजकारणात त्यांनी महत्त्वाचे स्थान स्वबळावर मिळवले होते.) शहरातील सनातनी हिंदूंच्या सहवासाचा व वर्चस्वाचा प्रभाव स्थानिक फडकरी मंडळींवर झाल्याशिवाय राहिला नाही. साने गुरुजींच्या उपोषणाच्या वेळी वारकरी नेते गुरुजींच्या बाजूने उतरले नव्हते; कारण त्यांच्यावर स्थानिक वातावरणाचा व हितसंबंधांचा प्रभाव होता.

अर्थात केवळ तत्कालीन व स्थानिक घटकांच्या साहाय्याने या प्रसंगाची उकल करणे पुरेसे ठरणार नाही. वैचारिक दृष्ट्या पाहिले तर या काळात वारकरी संप्रदायात सनातनी वृत्तीच्या विचारसरणीने महत्त्वाचे, निर्णायक स्थान प्राप्त केले होते.

ज्ञानदेवांच्या काळापासून वारकऱ्यांनी *भगवद्गीता* हा ग्रंथ स्वीकारल्याचा उल्लेख यापूर्वी आलेला आहेच. ज्ञानदेवांनी केलेला *गीता*प्रस्थानाचा स्वीकार व त्यावरील लोकभाषेतील भाष्य वंचितांना योग्य ते स्थान व हक्क प्राप्त करून देण्यासाठी होता. म्हणून तर त्यांनी तोपर्यंत सुप्रतिष्ठित झालेली उपनिषदे व *ब्रह्मसूत्रे* ही अन्य दोन प्रस्थाने टाळून परंपरेच्या विरोधात जाऊन *गीते*ला (उपनिषदादी) श्रुतींपेक्षा श्रेष्ठ प्रमाण मानले. पण हे शस्त्र, त्याची हाताळणी नीट करता आली नाही तर उलटूही शकते. गेल्या दीड-दोनशे वर्षांतील वारकऱ्यांच्या बाबतीत असे घडले आहे. या काळात सनातनी मंडळींनी *गीते*चेच निमित्त करून त्याद्वारे, आधी, ज्ञानदेव यांना अनुसरले असे सांगत शंकराचार्य व मग वेदान्त व अधिकारभेद आणि कर्मकांडासकट वेद वारकरी पंथात घुसवले. या सापळ्यात न अडकलेले आजरेकरांच्या फडासारखे फारच थोडे.

थोडक्यात सांगायचे म्हणजे, या काळात वारकरी पंथात प्रस्थानत्रयी आली. वेदान्ताचे सोपे 'गाईड' म्हणून साखरे-परंपरेमार्फत *विचारसागरा*चा शिरकाव झाला. बहुजनसमाजातील कीर्तनकार-प्रवचनकार पंढरपुरातील पंडितप्राण भगवानशास्त्री धारूरकरांनी चालविलेल्या वेदान्ताच्या शिबिराला उपस्थित राहण्यात धन्यता मानू लागले. भगवानशास्त्री हे पंढरपुरामधील सनातन्यांचे अध्वर्यू. मंदिरप्रवेश चळवळीचे विरोधक. कुकुरमुंडेकर, अंमळनेरकर, वेलापूरकर आदी उच्चवर्णीय सनातनी वारकऱ्यांनीही विरोध केला नसता तरच आश्चर्य. आता एवढी मातब्बर मंडळी जर मंदिरप्रवेशाच्या विरोधात आहेत तर अजाण आणि प्रसंगी हितसंबंध गुंतलेले बहुजनसमाजातील फडकरी त्यांच्या मागे न जातील तर अधिक आश्चर्य.

आधुनिक मूल्यांची आणि बदलत्या काळाची पूर्ण जाणिव असलेले वारकऱ्यांमधील उच्चविद्याविभूषित आणि वजनदार व्यक्तित्व म्हणजे प्राचार्य सोनोपंत दांडेकर. दांडेकरांनी खरे तर या सर्व प्रकारात मध्यस्थाची भूमिका बजावायला हवी होती. पण दुर्दैवाने मामासाहेबांनी विठ्ठलाच्या समोर विवक्षित अंतरावर एक अडथळा उभारून अस्पृश्यांसकट सवर्णांना तेथपर्यंतच येऊ द्यावे व चरणस्पर्शयुक्तदर्शन कोणीच घेऊ नये अशी तिरपागडी भूमिका घेतली. तिला सवर्ण वा अस्पृश्य यांपैकी कोणाचाच पाठिंबा मिळणे शक्य नव्हते. मामांच्या भूमिकेबद्दल मात्र कायमचा संशय घ्यायला वाव मिळाला.

भालचंद्र पंढरीनाथ बहिरट आणि गोपाळ शंकर राहिरकर या दादामहाराज सातारकरांच्या अनुयायांनी मात्र प्रवेशाला अनुकूल भूमिका घेतली. तेव्हा ते 'प्रेमबोध' नावाचे मासिक

अनुक्रमणिका

चालवीत. त्यातूनही या भूमिकेचा प्रत्यय येतो. विठोबाअण्णा आजरेकर यांचीही भूमिका अस्पृश्यांना अनुकूल होती.

साने गुरुजींना खरा आधार कोणी दिला असेल तर तो तनपुरे महाराजांनी. तनपुरे महाराज गाडगेबाबांचे शिष्य होते यात सारे काही आले. गाडगेबाबांच्या प्रभावाखाली आलेली मंडळी जरी अल्पशिक्षित होती तरी ती पक्की समतावादी होती. अख्ख्या पंढरपुरच्या म्हणजे प्रवाहाच्या विरोधात जाण्याचे धैर्य तनपुरे महाराजांनी दाखवले. साने गुरुजींचे उपोषण त्यांच्याच मठात झाले. पंढरपुरमधील हे एक समतातीर्थच आहे. गाडगेबाबांच्या परंपरेला तेव्हा वारकऱ्यांच्या प्रस्थापित प्रवाहाने मान्यता दिलेली नव्हती याचीही नोंद या संदर्भात घ्यायला हवी. वस्तुतः गाडगेबाबांचे कार्य संतांच्याच आधाराने चालायचे. संतांचे अधिकृत वारसदार कर्मकांडात गुंततात आणि एक अल्पशिक्षित पण प्रतिभावंत मनुष्य त्या विचारांच्या गाभ्याला भिडून तो आशय आपल्या कृतीत ओततो हा प्रकार परत एकदा वारकरी नेतृत्वाबद्दल बरेच काही सांगून जातो.

वरील मुद्दे वेगळ्या पद्धतीने सांगायचे म्हणजे संस्कृत भाषेत व अधिकारभेदात अडकलेल्या धर्माची सुटका करण्यासाठी ज्ञानदेवांनी 'संस्कृताची गहन तीरे' मोडली व एक मराठमोळा धर्मपंथ स्थापिला. त्याचे भाषिक, सांस्कृतिक व धार्मिक बाजूंनी 'द्विजीकरण'* करण्याचा गेल्या दोन शतकांतील प्रयत्न १९४७ पर्यंत जवळजवळ सिद्धतेला गेला होता. पंढरीतीलच एका मातब्बर फडकऱ्यांचे उदाहरण या संदर्भात सांगायला हवे. हे गृहस्थ अब्राह्मण असल्यामुळे त्यांना *विचारसागर* हा प्राकृत ग्रंथ व *भगवद्गीता* (ती स्मृती असल्यामुळे) शिकवायला तेथील पंडितवर्यांची हरकत नव्हती. पण पुढे त्यांना *ब्रह्मसूत्रभाष्य*, उपनिषदे इ. श्रवण करण्याचीही इच्छा झाली. आता या भ्रष्टाचाराला पंडितवर्य कसे तयार होणार? पण 'इच्छा असेल तेथे मार्ग दिसतोच' या न्यायाने दोघांनी मार्ग काढला. शास्त्रीबुवांनी एका ब्राह्मण श्रोत्यास उद्देशून 'पवित्र ग्रंथ' सांगायचा व अब्राह्मण जिज्ञासू फडकऱ्याने तो पडद्याआडून ऐकायचा! अशा प्रकारे धर्माज्ञा न मोडता शिकल्या-शिकवल्याचे समाधान दोघांना मिळाले!! उत्तरेत काशीला वगैरे जाऊन आपण ब्राह्मण असल्याची बतावणी करून वेदान्त शिकलेले अब्राह्मण कीर्तनकारही अस्तित्वात आहेत. आता हे सर्व घडत असताना त्यांनी कळत-नकळत ब्राह्मणी मूल्यव्यवस्था स्वीकारलेली असते व स्वतःला आणि स्वतःच्या (वारकरी) परंपरेला दुय्यम लेखण्याची प्रवृत्ती त्यांच्यात आपोआप निर्माण होत असते हे वेगळे सांगायला नको. सांगायचा मुद्दा हा की, मंदिरप्रवेश प्रकरण ही एक स्वतंत्र घटना नाही. तिला ही अशी पार्श्वभूमी आहे.

आतापर्यंतचे विवेचन सनातनी हिंदू व त्यांचे विचार समोर ठेवून केले. महाराष्ट्रात सावरकरनिष्ठ हिंदुत्ववाद्यांचे जे अड्डे आहेत त्यांतील पंढरपुर हा एक. (या पार्श्वभूमीमुळे पंढरपुरचा सशस्त्र जहाल क्रांतिकारक कृतींशीही संबंध होता याचा उल्लेख करायला हवा.) मंदिरप्रवेश प्रकरणात सनातनी हिंदू आणि सावरकरवादी हिंदू यांच्यांत संघर्ष झाला. खरी मौज अशी आहे की, १९४७ पर्यंत महाराष्ट्रात काँग्रेस चांगली बळकट झालेली होती. काँग्रेसमधील गांधीवादी गटाला मंदिरप्रवेश चळवळीत (काँग्रेसअंतर्गत) समाजवादी गटाचे राजकारण आहे व ते यशस्वी झाल्यास त्याचे महत्त्व वाढेल अशी भीती वाटत होती म्हणून, तो तिच्यात सक्रिय रीत्या उतरला तर नाहीच; पण त्याने तिला नाउमेद करण्याचा प्रयत्न केला. वस्तुतः या वेळी काँग्रेसअंतर्गत ब्राह्मणेतर गटाला मधल्या काळात मागे पडलेली त्याची ब्राह्मणवर्चस्वविरोधी व समतावादी मोहीम तात्त्विक कारण दाखवून परत सुरू करायला चांगली संधी आली होती; पण त्याने ती गमावली. याचे कारणही परत, अच्युतराव पटवर्धन इ. समाजवाद्यांच्या वाढत्या करिष्म्याची त्यांना भीती वाटत असावी. विशेष म्हणजे, चळवळीला विरोध करायचे कृत्य खुद्द केशवराव जेध्यांच्या हातून उरकण्यात

* 'संस्कृतायझेशन' ह्या प्रा. एम.एन. श्रीनिवास या समाजशास्त्रज्ञांनी प्रचलित केलेल्या शब्दाला पर्याय म्हणून 'द्विजीकरण' हा शब्द येथे वापरला आहे. एखादी कनिष्ठ मानली गेलेली जात किंवा लोकसमूह जेव्हा समाजात अधिक प्रतिष्ठित स्थान प्राप्त करून घेण्याची आकांक्षा बाळगतो तेव्हा तो केवळ आपल्या सुधारलेल्या आर्थिक-सांस्कृतिक स्थितीचा आधार घेत नाही. ह्या अधिक प्रतिष्ठित स्थानाला सामाजिक परंपरेकडून प्राप्त होणारे प्रामाण्यही त्याला हवे असते. भारतीय सामाजिक परंपरा ही चातुर्वर्ण्याची परंपरा आहे. चातुर्वर्ण्यात मुख्य भेदरेषा ही द्विज – ज्यांना उपनयनाचा अधिकार आहे ते ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य – आणि ज्यांना हा अधिकार नाही ते शूद्र यांच्यामधील आहे. तेव्हा 'संस्कृतायझेशन'ची प्रक्रिया ही द्विजीकरणाची प्रक्रिया असते. वारकरी संप्रदायामध्ये ही प्रक्रिया त्यात प्रविष्ट झालेल्या सनातनी विचारांच्या ब्राह्मण नेत्यांनी घडवून आणली. – *संपादक*

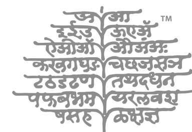
आले. कारण ते विचारे महाराष्ट्र प्रांतिक काँग्रेसचे अध्यक्ष होते. यापूर्वीही हिंसेला विरोध करण्याच्या नावाखाली त्यांच्याकडून शिवाजीसंबंधी प्रतिकूल बोलण्याचे कृत्यही करवून घेण्यात आले होते आणि त्याबद्दल इतर ब्राह्मणेतरांनी त्यांच्यावर टीकाही केली होती. नाना पाटलांनी मात्र त्यांच्या नेहमीच्या बाण्याला जागून चळवळीला पाठिंबा दिला. जेधे अध्यक्षपदाच्या जबाबदारीमुळे बांधले गेले होते. क्रांतिसिंह मोकळे होते, पण त्यामुळेच त्यांच्या मताला अधिकृत असे मूल्य नव्हते.

योगायोगाने साने गुरुजींविषयी अपार आदर असलेले मूळचे महाराष्ट्रीय पण गुजरात हे कार्यक्षेत्र निवडलेले दादासाहेब मावळंकर श्री विठ्ठल-रखुमाईच्या दर्शनासाठी त्या दिवसांत पंढरपुरला आले. त्यांनी महात्मा गांधींचा गैरसमज दूर करून या साऱ्या पेचप्रसंगातून योग्य असा मार्ग काढला. मंदिरप्रवेशाच्या कायदेशीर तरतुदींचा यासाठी त्यांनी कौशल्याने वापर केला. पण त्याहीपेक्षा महत्त्वाची बाब म्हणजे त्यांना सावरकरवादी हिंदुत्वनिष्ठांची मदत घ्यावी लागली व ती त्यांनी केलीही. शंकरराव बडवे यांचे नाव या संदर्भात घ्यायला हवे. बडवे कमिटीने केलेल्या ठरावामुळे गुरुजींचे उपोषण सुटले, त्यांचे प्राण वाचले. याबद्दल अनेकांनी बडव्यांना धन्यवाद दिले व ते योग्यच होते.

या सर्व घडामोडींचे सामाजिक गतिशास्त्र किती गुंतागुंतीचे आहे हे यावरून ध्यानात यावे. महाराष्ट्राबाहेरील एक गांधीवादी व पंढरपुरातील सावरकरवादी एकत्र येऊन समाजवाद्याचे प्राण वाचवतात तर महाराष्ट्रातील गांधीवादी काँग्रेसी नेतृत्व व ब्राह्मणेतर उदासीन राहतात. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचे मन हिंदुधर्मावरून उडाले असल्यामुळे ते तेव्हा धर्मांतराचा योग्य पर्याय शोधण्याच्या प्रयत्नात होते. त्यामुळे त्यांना मंदिरप्रवेशाच्या चळवळीत स्वारस्य उरले नव्हते. अर्थात येथे एक बाब ध्यानात घेतली पाहिजे की, या चळवळीत आंबेडकरांचे अनुयायी नसलेल्या आणि हिंदुधर्मातच राहण्याची इच्छा असलेल्या इतर अस्पृश्य बांधवांचे धार्मिक हितसंबंध अंतर्भूत होते. पण त्यांच्याकडे कोणी सामर्थ्यवान नेता नव्हता. या चळवळीत बाबासाहेबांनी थोडा सक्रिय रस घेतला असता तर त्यांच्या नेतृत्वाचा पाया अधिक व्यापक व्हायला त्याची मदत झाली असती.

ऐतिहासिक पुनरावृत्तीत, पहिल्यांदा 'ट्रजिडी' म्हणून घडलेली घटना पुन्हा हास्यास्पद बनून घडते असे काहीसे मार्क्सने म्हटले होते त्याचा प्रत्यय पंढरपुरात आला. हरिजनांचा मंदिरप्रवेश निश्चित झाल्यानंतर काय घडले याची बातमी पांडुरंग तथा तात्या डिंगऱ्यांच्या 'साप्ताहिक गोफण'मध्ये छापली आहे. अस्पृश्यांच्या स्पर्शामुळे आता देव बाटणार म्हणून पंढरपुरातल्या सनातनी शास्त्रीपंडितांनी विठ्ठलमूर्तीचे तेज/प्राण वैदिक मंत्र प्रयुक्त करून एका घागरीतील पाण्यात काढून घेतले. यावरील प्रतिक्रिया त्याच बातमीत आहे – "देवत्वाची यापेक्षा अधिक चेष्टा सुचणे कठीण आहे." आणखी मौज सांगायची झाली तर; यथासांग समंत्रक प्रयोग करून कलशात भरलेले मूळ पाणी एका शिष्याचा धक्का लागल्यामुळे कलश लवंडून सांडले. ही बातमी १७ नोव्हेंबर १९४७ च्या 'सा. गोफण'मध्ये वाचायला मिळते. या कलशाची विधिपूर्वक प्रतिष्ठापना करण्यात आली व विठ्ठल समजून तिचे उपचारही पार पाडण्यात येऊ लागले. पंढरपुरातील अनेक कर्मठांनी (यात वारकरी कीर्तनकार, फडकरीही होते) बाटलेल्या विठ्ठलमूर्तीवर बहिष्कार टाकून कलशेश्वराचे दर्शन घ्यायचा प्रघात पाडला. बरेच दिवस तो रूढ होता. पुढे या बहिष्कारात आपलाच तोटा होतो आहे हे लक्षात आल्यावर मंडळींनी एके दिवशी सामुदायिक रीत्या बहिष्कार उठवला व 'स्वयंभू आमुचा विटेवर उभा' हा अभंग म्हणत ती मूळ विठ्ठलमूर्तीच्या दर्शनाला जाऊ लागली. मात्र अजूनही काही तुरळक मंडळींनी बहिष्कार उठवलेला नाही असे ऐकण्यात येते. खरे-खोटे क्षेत्रवासीच जाणोत. विचार करायला लावणारा भाग हा की, नंतर या दोन्ही प्रकारच्या महाराजमंडळींनी कीर्तन-प्रवचनाच्या माध्यमातून धन आणि मान इतकेच नव्हे तर नेतृत्व अशा विविध गोष्टींचा लाभ करून घेतला. वारकरी संप्रदायाचे प्रवक्ते म्हणून मिरवून घेतले. वारकरी नसलेल्या पांढरपेशा समाजात तर त्यांच्यापैकी काहींचा उल्लेख चक्क 'संत' असा होताना ऐकले म्हणजे करमणूकही होते.

परत एकदा वसंतरावांच्या विवेचनाकडे वळायला हवे. त्यांनी १९५८ साली सर्वोदय संमेलनानिमित्त विनोबांच्या पंढरपुरला पहिल्यांदा येण्याचा व तेथील व्याख्यानांचा उल्लेख केला आहे. (विनोबांच्या प्रेरणेनेच गुरुजींनी उपोषण केले होते याची येथे आठवण करून देतो.) विनोबांना पंढरीला यायला इतका उशीर व्हावा हेही आश्चर्य म्हणावे लागते. काशीपासून वाईपर्यंत धर्मजिज्ञासा तृप्त करीत भटकलेल्या विनोबांना पंढरी आठवू नये हे विशेष. असे का व्हावे याचाही





विचार करायला हवा. गुरुजींच्या संवेदनशीलतेला मात्र मानायला हवे. एके काळी राजवाड्यांच्या व महाराष्ट्रधर्माच्या प्रभावाखाली असलेल्या गुरुजींनी मानवतावादापर्यंत प्रवास केला.

आणखी एक मुद्दा. समाजवाद्यांनी, सेवादलाने, गुरुजींच्या धडपडणाऱ्या मुलांनी गुरुजींच्या उपोषणाच्या काळात त्यांची पाठराखण केली ती बहुधा त्यांच्या गुरुजींवरील प्रेमामुळे. एरव्ही विठ्ठल आणि वारकरी यांच्यांत त्यांनी कधी स्वारस्य दाखविलेले दिसत नाही. धर्माधर्मांत, धर्मपंथांत सूक्ष्म फरक करण्याची त्यांना कधी आवश्यकता भासली नाही. सर्वांनाच उडीद समजून त्यात काळेगोरे निवडण्याची गरज त्यांनी नाकारली. वारकऱ्यांच्याच बाबतीत सांगायचे झाले तर, साखर कामगार युनियनच्या लोकांनी हरिनाम सप्ताह करायचे ठरवले होते. तेव्हा साथी किशोर पवारांवर त्यांचे साथीदार जणू तुटून पडले होते. हरिनाम सप्ताह, सत्यनारायणाची पूजा (युनियनने लढा देऊन पगारवाढ पदरात पाडल्यानंतर निरीश्वरवादी नेत्यांच्या नाकावर टिच्चून कामगारबंधू घालतात ती), नरहर कुरुंदकरांचे जानवे इ. सर्व गोष्टी ते एकाच मापाने मोजतात.

काळही कसा विनोदी आहे पाहा. जयप्रकाश नारायण विनोबांमुळे तर पटवर्धनबंधू कृष्णमूर्तींमुळे अध्यात्मप्रवण झाले. पक्षात त्यांची नक्कीच कोंडी झाली असती. त्यांनी राजकारणाला रामराम ठोकला. या धक्क्यातून समाजवादी कधी सावरलेले दिसत नाहीत. जे.पीं.चे इंदिरा गांधीविरोधी लढ्यात पुनरागमन झाले तेव्हा नेतृत्वाची 'पॅरेडाइज रिगेन्ड' झाली असे त्यांना वाटले. पण हिशेब नीट मांडला तर काय दिसते? जनता पक्षाच्या रचनाप्रक्रियेत, आजपर्यंत धर्माधिष्ठित राजकारण करणाऱ्या ज्या शक्तींना विरोध केला होता त्यांनाच बळ, प्रतिमा आणि प्रतिष्ठा प्राप्त करून देण्यात त्यांची पुण्याई खर्च झाली. पुढे या शक्ती बेसुमार वाढल्या. हे आपले जिथल्या तिथेच.

हा ताळेबंद कदाचित कोणाला आवडणारही नाही. पण असे घडले आहे खरे.

वारकरी संतांच्या परंपरेतील अखेरचा संत म्हणून विनोबा ज्यांचा गौरव करतात त्या साने गुरुजींना 'संत' म्हणणे त्यांच्या अनुयायांना कितपत आवडेल याबद्दल शंका वाटते. कारण 'संत' या संकल्पनेत त्यांना कदाचित धर्माचा वास येईल. तिकडे मंदिरप्रवेशाला विरोध करणाऱ्यांना व हरिजनस्पर्शाने देव बाटला म्हणून त्याच्यावर बहिष्कार घालणाऱ्या मंडळींना मात्र 'संत' म्हणून गौरविले जाते. ही शोकांतिका गुरुजींची नाही, ती वारकऱ्यांचीही नाही. महाभारतकारांची भाषा वापरून सांगायचे झाले तर 'सूक्ष्मा हि गतिर्धर्मस्य' हे न समजणाऱ्यांची आहे. वारकऱ्यांची यासाठी नाही की, आपण काय करीत आहोत हे नेमके समजण्याची क्षमता त्यांनी गमावली होती म्हणून ते दयेस पात्र आहेत. ज्ञात्यांना जबाबदारी टाळता येत नाही आणि आनुषंगिक टीकाही.

■■

विठोबा, पंढरपुर आणि विनोबा

"हे एक हिंदूंचे क्षेत्र आहे एवढेच मी समजत नसून हे एक आध्यात्मिक क्षेत्र आहे असे मी समजतो.... मानवजातीच्या उद्धाराला आवश्यक असलेल्या आध्यात्मिक विद्येचे महाराष्ट्रातील आदि तीर्थ या दृष्टीने मी पंढरपुरची (सर्वोदय समाजाच्या संमेलनासाठी) निवड केली आहे.

"माझ्या समोरच पांडुरंगाचे देऊळ आहे. आणि त्याचे शिखर येथून मला दिसत आहे. या पंढरपुरात ६३ व्या वर्षी प्रथमच मी येत आहे. पण इतके दिवस या ठिकाणी मी गैरहजर होतो अशी ज्या कुणाची समजूत असेल त्याला माझ्या जीवनाचा पत्ताच लागलेला नाही. जेव्हापासून मला समजू लागले तेव्हापासून आजतागायत मी पंढरपुरलाच आहे असा माझा दावा आहे.

"असे असले तरी सर्व स्थळी पांडुरंगाचा निवास आहे असे मी समजतो आणि म्हणून सर्व स्थळे मला यात्रेची स्थळेच आहेत. एवढ्याचसाठी मी गावोगाव हिंडत आहे... आमचे क्षेत्र फक्त पंढरपुर किंवा रामेश्वर किंवा मक्का, जरुसलेमच नाही. प्रत्येक गाव आणि प्रत्येक घर आमचे तीर्थक्षेत्र आहे. आणि तिथे जी नर-नारी-बाळे राहत असतात त्या सगळ्या आमच्या देवता आहेत. तुकाराम महाराजांनी हे आम्हाला शिकविले आहे. लहानपणापासून ती शिकवण आम्ही घोकत आलो आहोत.

"नरनारी-बाळे अवघा नारायण। ऐसे माझे मन करी देवा।।"

(१९५८ साली पंढरपुरामध्ये दिलेल्या प्रवचनांपैकी 'भेटीचे आमंत्रण' या पहिल्या प्रवचनामधून. विनोबा, *पांडुरंगाच्या चरणी*, परंधाम प्रकाशन, पवनार, वर्धा, (३री आवृत्ती), १९८६, किं. रु. २.५० पै., पृ. १-३.)

आक्रमक, मुस्लिमविरोधी हिंदुत्ववाद आणि प्रा. स.ह. देशपांडे

वसंत पळशीकर

'आक्रमक, जातीयवादी हिंदुत्व आणि मी' (*नवभारत*, मे-जून १९९७) या त्यांच्या लेखात प्रा. स.ह. देशपांडे यांनी प्रा. सुमंत व मी यांना उद्देशून "पण माझे पुस्तक न वाचताच माझ्याविषयी गैरसमज पसरविणारे कृत्य ते करीत आहेत हा आरोप मात्र त्यांनी आपल्या माथी घ्यायला तयार असले पाहिजे" असे म्हटले आहे. प्रा. सुमंत यांचे म्हणणे ते मांडतीलच. पण प्रा. स.ह. देशपांडे यांचे पुस्तक मी आधीच पूर्ण वाचले होते; एवढेच नव्हे, तर त्याचे सविस्तर परीक्षणही लिहावयास घेतले होते. कामांच्या गर्दीत ते पुरे झाले नाही. असो.

उगवाई मासिकाच्या दीपावली १९९३ मधील माझ्या लेखातली वाक्ये त्यांनी उद्धृत केली आहेत. कंसातील वाक्यात त्यांच्या 'ग्रंथाची रचना पाहावी' असे मी लिहिले होते. ती रचना हे स्पष्ट करते की, प्रा. अ.भि. शहा, श्री. हमीद दलवाई व प्रा. कुरुंदकर यांचा हवाला देऊन, आधार घेऊन आक्रमक, मुस्लिमविरोधी हिंदुत्ववादाची मांडणी केली जात आहे, असा माझ्या विधानाचा अर्थ निघतो. आता स.हं.च्या मूळ पुस्तकात (१ली आवृत्ती, १९९२) पृ.१ वर ते म्हणतात, "(डॉ. आंबेडकर व वरील तिघे) ह्यांनी केलेले मुस्लिम प्रश्नाचे विश्लेषण आधारासाठी घेतले आहे." यांची निवड स.हं.नी का केली? स.ह. म्हणतात, "ह्या सर्वांचे विवेचन मुस्लिम-विरोधी पूर्वग्रहांपासून अलिप्त आहे हे सर्वांना मान्य होईल असे म्हणायला हरकत नाही."

सावरकर ते भा.ज.प. : हिंदुत्वविचाराचा चिकित्सक आलेख या ग्रंथाच्या रचनेकडे वळूया. 'सावरकरांचा हिंदुराष्ट्रवादः भाग पहिला' या चौथ्या प्रकरणाआधीची तीन प्रकरणे, अनुक्रमे, 'मुस्लिम प्रश्न : भाग पहिला', 'मुस्लिम प्रश्न : भाग दुसरा' आणि ' "पुरोगामी" उत्तरे आणि हिंदुसंघटन' अशी आहेत. 'मुस्लिम प्रश्ना'च्या अस्तित्वामुळे व त्याच्या विवक्षित स्वरूपामुळे हिंदुत्ववादाची वा हिंदुराष्ट्रवादाची मांडणी केली गेली हे वास्तव आहे, असा निष्कर्ष स.हं. चा आहे. त्यामुळे त्यांनी तो प्रश्न काल होता व आजही आहे याची स्पष्टता करण्यापासून विवेचनाला आरंभ करावयाचे ठरविले तर ते ठीकच झाले असते. आंबेडकर, शहा, दलवाई व कुरुंदकर यांना हा प्रश्न कसा दिसत होता हे सांगण्यापासून सुरुवात करण्यामागे एक योजना आहे. स.हं.ना काय दाखवायचे, ठसवायचे आहे?

वरील चौघांनी मुस्लिम प्रश्नाचे जे विश्लेषण केले आहे त्याचा सारांश स.हं. नी पुढीलप्रमाणे काढला आहे : "(१) मुस्लिम प्रश्न म्हणून काही चीज अस्तित्वात आहे आणि ती वऱ्यापैकी गंभीर आहे... (२) मुस्लिम प्रश्न इंग्रजांच्या भेदनीतीतून किंवा हिंदू जातीयतेतून निर्माण झालेला नसून तो मुसलमानांचा धर्म, संस्कृती व इतिहास ह्यांतून जन्माला आलेला आहे असे ते तिघेही दाखवितात. (३) मुस्लिम धर्म आणि संस्कृती ह्यांची कठोर आणि निर्भय चिकित्सा ते करतात. (४) डॉ. आंबेडकर आणि शकुद ह्यांनी मुस्लिम धर्म व संस्कृती ह्यांची केलेली चिकित्सा मूलतः सारखीच आहे." (पृ. २६) बाबासाहेब व इतर तिघे यांच्यातले दोन फरक स.ह. स्पष्ट करतात. बाबासाहेब 'मुस्लिम आक्रमणांच्या काळापासूनचा संपूर्ण आलोक (परस्पेक्टिव)' उभा करतात आणि 'देशाच्या संरक्षणाच्या दृष्टीने मुसलमान समाज विश्वासाला पात्र नाही; बाहेरच्या मुस्लिम देशांच्या मदतीने ह्या देशावर इस्लामी अंमल आणण्याच्या किंवा त्याचे इस्लामीकरण करण्याचा तो प्रयत्न करील' असे 'स्पष्टपणे अनेकदा व सातत्याने' सांगतात, असे ते दोन फरक. (पृ. २६)

विवेचन येथपर्यंत येऊन पोचल्यावर स.ह. एका सबंध प्रकरणात (२रे), मुस्लिम प्रश्नाचे स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी, वेगवेगळ्या अंगांनी वाचकांसमोर माहिती सादर करतात. या प्रकरणाचे पहिले चार घटक असे : १) मुस्लिम (नियत) कालिक-सृष्टीतील मुस्लिम मनाचे दर्शन, (२) मुस्लिम प्रश्नाचा आंतरराष्ट्रीय संदर्भ, (३) मुस्लिम लोकसंख्येचा प्रश्न, (४) अलीकडच्या ठळक घटना. मग ते 'आजच्या मुस्लिम प्रश्नाचा इत्यर्थ' सादर करतात. आरंभालाच ते म्हणतात, "अशा सर्व बाजूंनी ह्या प्रश्नाचे अवलोकन केल्यामुळे त्याचे उग्रच नव्हे तर रौद्र स्वरूप स्पष्टपणे नजरेसमोर उभे राहते." सारांशाने ते पुढीलप्रमाणे त्यांनी मांडले आहे : "१) अगदी





अनुक्रमणिका

मुसलमानांपुरता विचार केला तरी इस्लाम हा फारच मर्यादित अर्थाने समतेचा धर्म आहे. विशेषतः स्त्रियांच्या बाबतीत तो फार अनुदार आहे. त्यातली जी बंधुभावादी उदात्त तत्त्वे आहेत त्यांचे उपयोजन केवळ मुसलमानांसाठी करावयाचे असते. विगरमुसलमानी जग हे शत्रुजग आहे. त्यातही ज्यू-ख्रिस्ती इत्यादींना काही सवलती आणि संरक्षण आहे. बाकीच्यांना, म्हणजे मुख्यतः मूर्तिपूजकांना, धर्मांतर किंवा कंठस्नान एवढे दोनच पर्याय मोकळे ठेवलेले आहेत. ह्याचा अर्थ अंतर्गत आणि बाह्य अशा दोन्ही दृष्टींनी इस्लाम हा मानवतावादी धर्म नाही; त्यात सहृदयतेचा अंश फार थोडा आहे. २) कुरुंदकर सांगतात ह्याप्रमाणे हा धर्म इतर धर्मीयांशी अनैतिक वागणूक (उदा. करार मोडणे, लवाडी करणे इ.) वैध ठरवितो. (३) प्रत्यक्षात मूर्तिपूजकांना इस्लाम किंवा मृत्यू हे दोनच पर्याय दिलेले आहेत असे नाही. जिवंत राहण्याचाही पर्याय आहे. पण हे जीवन म्हणजे अपमान, शोषण, गुलामी, छळणूक ह्या प्रकारचे आहे. (४) असा धर्म जगाच्या कल्याणासाठी अवतरलेला असून तो सर्वश्रेष्ठ व अपरिवर्तनीय आहे आणि तो मरणाची भीती घालूनही इतरांवर लादणे म्हणजे इस्लामीकरण करणे हे एक पवित्र कृत्य आहे असे मुसलमान मानतात... (मुस्लिम कालिक-सृष्टीत व्यक्त होणाऱ्या विचारांकडे निर्देश करून स.ह. म्हणतात) त्यांमागे एक व्यूह आहे. तो असा की, हिंदू समाजात अस्तित्वात असलेल्या भेदांचा जाणिवपूर्वक उपयोग करून घेणे.... हिंदू समाजातील अंतर्गत बेदिलीचा धार्मिक आणि राजकीय कारणांसाठी उपयोग करून घेण्याला मुसलमान पुढारी आणि पत्रकार सज्ज झालेले आहेत. (५) इस्लामने निरनिराळ्या संदर्भात जी हिंसा उपदेशिली आहे किंवा क्षम्य मानलेली आहे, तो खरा दयाळू परमेश्वराचा न्यायच आहे असे मनाला समजावून देण्यात मनुष्याच्या अंतःकरणातील कोमल भावनाच खच्ची होतात हे ध्यानात घेतले पाहिजे. (६) .... खऱ्या मुसलमानाला राष्ट्रनिष्ठा वर्ज्य आहे एवढेच नव्हे तर बाहेरच्या मुस्लिम सत्तेच्या मदतीने स्वदेशाची प्रतारणा करणे हे त्याच्या दृष्टीने धर्म्य आहे. (७) हिंदूंच्या संदर्भात भारतातील मुसलमानांचा विचार करता.... सर्व विगर-मुसलमानांमध्ये हिंदू हेच त्यांच्या दृष्टीने जास्त तुच्छ आणि द्वेष्य आहेत... मुसलमान ही ईश्वरी इच्छेनेच राज्यकर्ती जमात ठरलेली असल्यामुळे आणि शिवाय इतिहासात त्यांनी हिंदूंवर 'हजार वर्षे' राज्य केलेले असल्यामुळे हिंदू ही जिच्यावर सत्ता गाजवावी अशाच लायकीची जमात आहे.... (८) .... भारतातले मुसलमान आपल्याच रक्तामांसाचे आहेत, कारण हे मूळचे हिंदू आहेत. पण वंश एक असला तरी धर्म, संस्कृती आणि भौतिक परिस्थिती हे घटक वांशिक जवळिकीवर मात करू शकतात.... (९) मुस्लिम प्रश्नाच्या वेगवेगळ्या अंगांत सर्वात महत्त्वाचे अंग कोणते म्हणून विचारले, तर 'भारतीय मुसलमानांचे पाकिस्तान-प्रेम' हे उत्तर देता येईल. ज्याने खडबडून जाग यावी असे हे भीषण वास्तव आहे. पण हिंदू अजून सुप्त आहेत. त्याला कारण हिंदूंना आपल्या स्वत्वाची जाणिव पूर्वी झालेली नव्हती आणि आजही पुरेशी झालेली नाही." (पृ. ६३-६६)

अशा प्रकारे सारांश सांगून झाल्यावर स.ह. लिहितात, "म्हणून आंबेडकरांपासून दलवाईपर्यंत चित्रिल्या गेलेल्या प्रश्नाला हिंदुसंघटन हे तर्कसंगत उत्तर आहे." (पृ. ६६)

तिसऱ्या प्रकरणात 'पुरोगामी' उत्तरांची चिकित्सा येते. शहा, कुरुंदकर व दलवाई ह्यांची उत्तरे "अपुरी आणि अ-समाधानकारक आहेत आणि खरे उत्तर हिंदुसंघटन हेच आहे हे ह्या प्रकरणात दाखवायचे आहे. किंबहुना ते ह्या उत्तराच्या जवळपास येऊनही ते द्यायचे टाळतात असेही प्रतिपादन करायचे आहे" असे स.हं.नी प्रकरणाच्या आरंभी म्हटले आहे. ते असेही म्हणतात की, "ह्या पुरोगामी विचारवंतांना हिंदुसंघटन हे त्यांच्याच विश्लेषणामधून सूचित होणारे तर्कशुद्ध उत्तर का द्यावेसे वाटू नये ह्याची मीमांसा करण्याचा प्रयत्न केला आहे." (पृ. ६७)

२३५ पानांच्या या ग्रंथात सावरकरांच्या हिंदुत्वविचाराची मांडणी ९४ व्या पानावर सुरू होते! 'आधार', 'हवाला' हे शब्द वापरणे चुकले का, वा स.हं.ची हेतुपूर्वक वा अजाणता बदनामी करणारे ठरते का, हे *नवभारत*च्या वाचकांनी ठरवायचे आहे.

'आक्रमक, मुस्लिमविरोधी हिंदुत्ववादाची मांडणी' असे म्हणण्यात अन्याय झाला का? ग्रंथाची पहिली ९३ पाने मुस्लिम प्रश्नाच्या मांडणीत खर्च करून मग हिंदुत्ववादाच्या सावरकरांच्या विचाराकडे स.ह. वळतात याचा अर्थच असा नाही का, की वस्तुतः मुस्लिमविरोधीच हिंदुत्ववादाची मांडणी तेही करीत आहेत?

राहतो 'आक्रमक' शब्दाचा वापर. आता, तिसऱ्या प्रकरणात, पुरोगामी उत्तरे (म्हणजे मुस्लिमांचे आधुनिकीकरण करावयास हवे, त्यांच्यात सामाजिक-धार्मिक प्रबोधन घडवून

आणावयास हवे, या स्वरूपाची) अपुरी कशी आहेत याची मीमांसा केल्यावर स.ह. म्हणतात, "पण समान नागरी कायदाच काय, इतर अनेक गोष्टी व्हायला पाहिजेत." त्यांची एक जंत्री सादर करून ते लिहितात, "हे सगळे व्हायचे तर त्यामागे हिंदूंची सामुदायिक इच्छाशक्ती उभी राहिली पाहिजे, त्यासाठी हिंदुसंघटनाखेरीज पर्याय नाही." (पृ. ७८). यानंतर स.ह. लिहितात, "मुसलमान कमालीचे ताठर आहेत ह्याचे कारण हिंदू समाज चिरफळ्या झालेला आणि कमजोर आहे. शिवाय मनात कुठेतरी त्याला मुसलमानांची भीती आहे – किंवा होती – असाही इतिहास आहे." (पृ. ७८). नंतर ते शहांचे "दुसरा पक्ष दुबळेपणा दाखवतो तोपर्यंतच त्यांची मुजोरी चालते; दमदाटीतून काही निष्पन्न होत नाही असे कळताच ते वळणावर येतात", (पृ. ७८) हे म्हणणे मान्यतेने उद्धृत करतात. "माझ्यासमोर आजचा मध्यवर्ती प्रश्न मूलतः वरिष्ठत्वाच्या अहंकाराचा भ्रम समाप्त करण्याचा आहे. मुसलमान नसण्याचा माझा हक्क प्रस्थापित करण्याचा आहे. हा हक्क प्रस्थापित करण्यात जर सेक्युलॅरिझमला अपयश आले तर मुसलमान असण्याचा मुसलमानांचा हक्क नाकारला जाणे एवढा एकच पर्याय शिल्लक राहतो" (पृ. ७८-७९) ही कुरुंदकरांची वाक्ये उद्धृत केल्यावर स.ह. म्हणतात, "ही आक्रमक भाषा कुणा हिंदुत्ववाद्याची नसून कुरुंदकरांची आहे हे लक्षात घेणे योग्य होईल." (पृ. ७९). दलवाईंची जी दोन उद्धरणे स.ह. येथे देतात त्यांतली ही वाक्ये पाहा : (१) "(भारतीय) इतिहासाचा हा प्रवाह अशी चमत्कारिक वळणे घेत गेला आहे की, त्याने मुस्लिम मनाला मध्ययुगीन अवस्थेतून आधुनिक युगात आणण्यासाठी धक्का देण्याचे कार्यच केले नाही." (२) मुस्लिम मन हे कसे 'धर्मविस्तारवादी' आहे तर हिंदू मन 'बंधनवादी' आहे, म्हणजे हे करायचे नाही, ते करायचे नाही अशा नियमांनी स्वतःला जखडून टाकणारे, दुबळे बनविणारे आहे हे सांगून दलवाई म्हणतात, "तेव्हा हिंदू पुरेसा चैतन्यशील होण्यावर हिंदू-मुस्लिम संबंधांचे स्वरूप अवलंबून आहे. तो तसा झाल्यास मुस्लिमांना जे धक्के इतिहासाच्या ओघात बसले नाहीत ते बसले जातील. मग त्या समाजासमोर एक तर नामशेष होणे किंवा बदलणे, हे दोनच पर्याय शिल्लक उरतील; आणि नामशेष होण्यापेक्षा बदलणेच कोणताही समाज पसंत करतो." (पृ. ७९). मग स.हं.चा दलवाईंच्या म्हणण्यावरचा शेरा असा : "आता, नुसत्या आधुनिकतेने हिंदू चैतन्यशील बनत नसतो. त्यासाठी हिंदूंची संघटित शक्ती उभी राहावी लागते."(पृ. ७९)

आंबेडकर असोत की शहा-कुरुंदकर-दलवाई असोत, स.ह. त्यांच्या विश्लेषणाची किंवा त्यांनी दिलेल्या उत्तरांची, खऱ्या अर्थाने शहानिशा करीत नाहीत; त्यांना स्वतःला जे म्हणावयाचे आहे त्याची पुष्टी करण्यासाठी आणि एक प्रकारे, आपल्या म्हणण्याची वस्तुनिष्ठता, खरेपणा पटवून देण्यासाठी, प्रामाण्य प्रस्थापित करण्यासाठी यांच्या अनेकविध उताऱ्यांचा वापर ते करतात. आता पृ. ७८-७९ वरील अवतरणे पाहिली तर, शहा, कुरुंदकर व दलवाई हेच आक्रमक, मुस्लिमविरोधी भूमिका घेणे आवश्यक आहे असे प्रतिपादन करीत आहेत असे चित्र समोर येते. रूढार्थाने हिंदुत्ववादी नसतानाही, शहा-कुरुंदकर-दलवाई यांच्या भूमिकेत व मांडणीत अनेक जागी आक्रमक स्वरूपाचा मुस्लिमविरोध आढळत होता ही गोष्ट खरीच आहे. जर स.ह. मान्यतेने त्यांची वाक्ये अशा प्रकारे, एका आराखड्याचा भाग म्हणून, उद्धृत करीत असतील तर, तेही आक्रमक मुस्लिमविरोधी भूमिका घेतात हे म्हणणे गैर कसे?

– २ –

शहा-कुरुंदकर-दलवाई यांना स.ह. न्याय देत नाहीत असे मला म्हणावयाचे आहे का? होय. कोणत्या अर्थाने ते स्पष्ट करणे गरजेचे आहे.

या तिघांची जी अनेक उद्धरणे स.हं.नी दिली आहेत व त्यांचे म्हणून जे म्हणणे नमूद केले आहे ते विपर्यस्त केलेले आहे असा माझा आरोप नाही. (प्रा. कसबे यांची जी टिप्पणी स.हं.नी उद्धृत केली आहे तिचा अर्थ मलाही काही लागत नाही. ते असो.) सावरकर व संघ-परिवाराच्या हिंदुत्वविचारांचा चिकित्सक आलेख जसा स.हं.नी काढला, तशी चिकित्सक तपासणी ते या तिघांच्या मांडण्यांची करीत नाहीत; स्वतःच्या मांडणीची बैठक तयार करण्यासाठी, सावरकरी व संघीय हिंदुत्ववादाला समर्थन प्राप्त करण्यासाठी आंबेडकर व शहा-कुरुंदकर-दलवाई यांचा वापर ते करतात. आता, ज्या बुद्धिवादाचा पुरस्कार स.ह. करतात त्याच अर्थाने हे तिघेही बुद्धिवादी असूनही, त्यांनी हिंदुत्ववादी भूमिका का अंगिकारली नाही? स.हं.चे स्पष्टीकरण असे, "ह्याची कारणे अंशतः एका विशिष्ट प्रकारच्या 'पुरोगामी' मानसशास्त्रात, अंशतः अज्ञान





व गैरसमजात, अंशतः तात्त्विक भूमिकेत आणि अंशतः हिंदुत्ववादाची आजपर्यंत ज्या प्रकारे मांडणी झाली आहे त्यात सापडतात." (पृ. ८३) या तिघांच्याही व्यक्तिमत्त्वात चाकोरीबाहेर जाऊन स्वतःला जे पटते ते मांडत राहण्याचा वेडरपणा, विचारनिष्ठा होती; कोणाच्या ओंजळीने पाणी पिणारे ते नव्हते. त्यांना योग्य वाटले असते तर त्यांनी त्यांच्या समजानुसार वेगळ्या आशयाच्या हिंदुत्ववादाची मांडणी केली असती. आजपर्यंत हिंदुत्ववादाची मांडणी ज्या प्रकारे झाली, आणि स्वतःला हिंदुत्ववादी म्हणवून समाजकारण-राजकारण करणाऱ्यांचे बोलणे-वागणे जसे राहिले यामुळे हिंदुसंघटन, हिंदुत्ववाद, हिंदुराष्ट्रवाद हे सर्व जातीयवादी राजकारणाचेच आविष्कार राहिले असा या तिघांचा अभिप्राय तर असावाच; पण आपल्या मनातील मांडणीला 'हिंदुत्ववाद' म्हणताच येणार नाही याचीही त्यांना खात्री असणार. त्यांच्या प्रत्येकाच्या एकंदर व्यापक विचारव्यूहाचा आलोक उभा करून, त्या आलोकात, मुस्लिम प्रश्नाची मांडणी जरी सारखीच दिसत असली तरी, हिंदुसंघटन, हिंदुत्ववाद, हिंदुराष्ट्रवाद यांना तेवढाच ठाम नकार कसा तर्कसंगत आहे, हे स.हं.नी स्पष्ट केले नाही हा अन्याय आहे. 'पुरोगाम्यां'चे एक 'मानसशास्त्र' आहे त्यामुळे, अज्ञान व गैरसमजामुळे, आजवरच्या मांडणीमुळे ही त्रयी तर्कसंगत उत्तर द्यायला विचकली हे म्हणण्यात त्यांच्यावर अन्याय आहे.

रूढ, शिष्टसंमत अर्थाने शहांची गणना भारतातल्या 'पुरोगाम्यां' मध्ये होत नाही. त्यांनी स्वतःही तशी स्वतःची गणना केली नसती. लोकमान्य टिळक, सावरकर यांच्याविषयी खास 'पुरोगामी' म्हणता येतील अशा त्यांच्या प्रतिक्रिया नव्हत्या. काही अंगांनी सावरकरांची व त्यांची भूमिका फार जवळ येणारी होती. तर मग शहा सावरकरी हिंदुत्ववादी न होण्याची कारणे अज्ञान व गैरसमज, 'पुरोगामी' प्रतिमा कायम ठेवण्याचे मानसिक दडपण, किंवा हिंदुत्ववादाची आजवरची मांडणी ही नसणार. शहांचा विचारव्यूह मूलग्राही स्वरूपात वेगळा असणार. याची चिकित्सा स.हं.नी केली असती तर शहांना न्याय मिळाला असता. हीच गोष्ट दलवाई व कुरुंदकर यांची म्हणता येईल.

शहा, कुरुंदकर व दलवाई यांनी मुस्लिम जातीयवादाची जी मीमांसा केली तिची चिकित्सा मी विस्ताराने इतरत्र केली आहे.* मुस्लिम प्रश्नाचे या तिघांचे विश्लेषण आधाराला घेण्याने हिंदुसंघटन वा हिंदुत्ववाद वा हिंदुराष्ट्रवाद यांना भक्कम समर्थन मिळते असे मला मुळातच वाटत नाही.

– ३ –

हिंदुत्ववादाच्या विचाराचा चिकित्सक आलेख काढल्यानंतर हिंदुत्ववादाची स्वतःची काही मांडणी स.हं.नी केली आहे, आणि त्यांच्या हिंदुत्ववादाचा आशय काही सांगितला आहे. स.हं. नी या पुस्तकात घेतलेली भूमिका काही काही बाबतीत पुढच्या काळात सुधारून घेतली आहे. (पाहा : *आजचा सुधारक* (जुलै-ऑगस्ट १९९६) च्या अंकातील 'सर्वोच्च न्यायालय, हिंदुत्व आणि हिंदुइझम' हा लेख, आणि आता ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृत्तीसाठी लिहिलेली नवी दीर्घ प्रस्तावना.)

स.हं.ची हिंदुत्ववादाची मांडणी मासलेवाईक कट्टर आक्रमक, मुस्लिमविरोधी मांडणीपेक्षा वेगळी आहे, याची दखल वेगळ्या प्रकारे मी घेतली आहे हे स.ह. मान्य करतील. पुस्तकाचे परीक्षण पूर्ण होऊन प्रसिद्ध झाले असते तर वेळीच जाहीरपणेही दखल घेतली असे झाले असते. त्यांच्या मूळ व नंतरच्या सुधारित भूमिकेविषयीचे माझे म्हणणे पुढे मी मांडणार आहे. पण त्याआधी स.हं. समोर काही प्रश्न ठेवावयाचे आहेत.

(१) आक्रमक, मुस्लिमविरोधी हिंदुत्ववाद कोणीच सांगितलेला नाही; तसे आचरण कोणाचे झालेले नाही, असे स.हं.चे मत आहे का? ज्यांच्या आक्रमक, मुस्लिमविरोधी हिंदुत्ववादापासून ते स्वतःला वेगळे करू इच्छितात त्यांचे विश्लेषण, ग्रंथात मुस्लिम प्रश्नाचे विश्लेषण जसे त्यांनी चौघांचा आधार घेऊन केले आहे तसे करावयास हवे होते.

(२) 'मुस्लिम प्रश्न : भाग दुसरा' या दुसऱ्या प्रकरणात त्यांनी मुस्लिम प्रश्नाचे जसे दर्शन घडवून सारांश काढला आहे तसे दर्शन आक्रमक, जातीयवादी, मुस्लिमविरोधी हिंदुत्ववादी मानसाचेही का घडविले नाही? तसेच अन्य धर्म-संप्रदाय, जातपात, स्पृश्यास्पृश्यता, स्त्रियांना मिळणारी वागणूक व स्त्रियांबद्दलची मते, अस्पृश्यांवरील अत्याचार अशा गोष्टींच्या संदर्भात स.हं.च्याही मते हिंदुसंघटनाच्या आड येणाऱ्या, घातक भूमिका घेणाऱ्या अनेक गट, व्यक्ती, संघटना स्वतःस हिंदुत्ववादी म्हणवीत आक्रमक वर्तन करीत असतात, त्या सगळ्याचे चित्रही उभे करावयास हवे होते.

---

* *आजचा चार्वाक*, *उगवाई* आणि *समाज प्रबोधन पत्रिका* या तीन नियतकालिकांच्या १९९३ सालच्या दिवाळी अंकांमध्ये ती तीन वेगळ्या लेखांच्या स्वरूपात प्रसिद्ध झाली आहे.

अनुक्रमणिका

(३) त्यांनी दुसऱ्या प्रकरणाच्या शेवटी जो सारांश सादर केला आहे, आणि जो वर विस्ताराने दिला आहे, तो कोणत्या मानसाला, भूमिकेला समर्थन पुरवतो? मुसलमान जर त्यांच्या धर्म, संस्कृती, इतिहास इत्यादींमुळे मुळातच असे असतील, तर तर्कसंगत भूमिका 'आक्रमक' हिंदुत्ववाद हीच अंगिकारायला हवी हाच संदेश 'हिंदुसंघटन' या स.हं.नी दिलेल्या उत्तरामधून सामान्य वाचकापर्यंत पोचत नाही का?

(४) तसे वाचकाचे मत बनू नये हा जर स.हं. च्या आराखड्याचा भाग होता तर सावरकर व रा.स्व.संघ यांच्या लोकमानसात रुजलेल्या हिंदुसंघटन, हिंदुत्ववाद, हिंदुराष्ट्रवाद यांच्या मांडण्यांपासूनचे स्वतःचे मूलग्राही अंतर ठसविण्याचे महत्त्व त्यांना लक्षात यायला हवे होते. ही गोष्ट त्यांच्यासारख्या विचक्षण लेखकाच्या, चिंतकाच्या लक्षात कशी आली नाही?

(५) उलटपक्षी, सावरकर व संघ व भा.ज.प. यांची हिंदुसंघटन, हिंदुत्ववाद व हिंदुराष्ट्रवाद या संकल्पनांची मांडणी आक्रमक, मुस्लिमविरोधी कशी नाही; ती कशी उत्तरोत्तर उदार वनत गेली आहे, हे दाखविण्यावर त्यांनी वराच भर दिला आहे. याच्या पाठीशीही काहीएक आराखडा असल्याचे त्यांचे पुस्तक वाचताना मनावर ठसते. अशी वकिली करण्याची गरज कोणती होती?

(६) लोकमान्य टिळक हे वस्तुतः स.हं. चे खरे पूर्वसूरी. त्यांनी हिंदुसंघटनाचे महत्त्व ठसविले, आणि ते उत्पन्न करण्यासाठी अनेक उपक्रमही हाती घेतले. पण ते हिंदुत्ववादी नव्हते; हिंदुराष्ट्रवादी तर नव्हतेच नव्हते. सावरकर आणि संघ यांनी लोकमान्यांच्या विरोधातच, एका अर्थी, त्यांच्या हिंदुत्ववादी भूमिकेची मांडणी केली. पुस्तकाच्या चौथ्या प्रकरणात, वस्तुतः, स.हं.नी टिळकांच्या भूमिकेची मांडणी करून, सावरकर व संघ यांच्या भूमिकांशी तुलना करावयास हवी होती. म्हणजे मग आपली जातकुळी कशी वेगळी आहे हे त्यांना योग्य प्रकारे ठसविता आले नसते का?

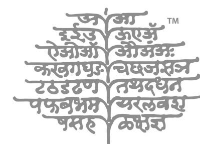
– ४ –

आक्रमक हिंदुत्ववादी भूमिकेची चार मुख्य व्यवच्छेदक लक्षणे/कसोट्या स.हं.नी *नवभारत* मधील लेखात सांगितल्या आहेत. ही लक्षणे आढळतात की नाही हे कसे तपासून पाहायला लागेल?

सावरकरांच्या हिंदुराष्ट्रवादाची चिकित्सा पुस्तकात ४ थ्या व ५ व्या प्रकरणांमध्ये येते. आता, आरंभीच, ४ थ्या प्रकरणाच्या प्रास्ताविकात त्यांनी 'हिंदुसंघटन' व 'हिंदुराष्ट्र' यातला फरक स्पष्ट करताना म्हटले आहे : "उलट अशा लोकसमूहामध्ये आपण एक 'राष्ट्र' असल्याची जाणिव निर्माण करणे ह्याचा अर्थ त्याच्यामध्ये सर्वसामान्यपणे इतरांपासूनचे कायमचे वेगळेपण आहे असा दावा करणे होय." पुढे ते म्हणतात, " 'हिंदूंनो, तुम्ही एक राष्ट्र आहात' असे सांगणे ह्याचा अर्थ व्यापक हिंदी राष्ट्राच्या कल्पनेला छेद देणे होय." (पृ. ९४-९५)

स.ह. म्हणतात, "लोकमानसात त्यांचे (सावरकरांचे) चित्र 'हिंदुराष्ट्रवादी' किंवा 'हिंदुराष्ट्रवादा'चे उद्‌गाते असे आहे." (पृ. ९५) या चित्राची यथार्थता तपासून पाहायला हवी असे स.ह. सांगतात. आता, स.हं.नी केलेली विधाने पाहा : (१) " 'राष्ट्र' ह्या संकल्पनेच्या मूळ घटकांची चर्चा करून भारतात हिंदू हेच 'राष्ट्र' ठरतात असे (सावरकरांनी) प्रतिपादन केले आणि तसे करताना 'हिंदी राष्ट्रवाद' ही प्रादेशिक राष्ट्रवादाची संकल्पना त्याज्य ठरवली." (२) (सावरकरांच्या सुविख्यात छंदोबद्ध व्याख्येचे विस्ताराने विशदीकरण केल्यावर स.ह. लिहितात) "हिंदुत्व ही संकल्पना धार्मिक नसून ती 'राष्ट्रीय, वांशिक आणि सांस्कृतिक' आहे असे सावरकर म्हणतात." (३) "... पितृभूमी आणि पुण्यभूमी या शब्दांनी दिग्दर्शित होणाऱ्या दोन्ही कसोट्यांना एकाच वेळी उतरते ती व्यक्ती हिंदू... अशा रीतीने हिंदुत्वाचा व्यत्यासही स्पष्ट होतो. भारत ही पितृभूमी असूनही पुण्यभूमी नसल्यामुळे मुसलमान, ख्रिश्चन, पारशी, यहुदी हे अहिंदू ठरले." (४) "हिंदू हाच या देशाचा 'राष्ट्रीय समाज' असे सावरकरांचे प्रतिपादन आहे." (पृ. ९६ ते १०४) पुढे स.ह. स्पष्ट करतात की, सावरकरांनी प्रादेशिक राष्ट्रवादाची कल्पना नाकारली (पृ. १०६). "सावरकर मुसलमानांचा 'भारतीय राष्ट्रीय समाज' ह्या वर्गात अंतर्भाव करीत नाहीत. पण मुसलमान हा एक 'राष्ट्रीय समाज' आहे किंवा मुसलमान हे एक 'राष्ट्र' आहे असे म्हणतात. हाच 'द्विराष्ट्रवाद' होय." (पृ. १०९)

मुसलमान हेही एक राष्ट्र आहेत असे १९३७ साली हिंदुमहासभेच्या अध्यक्षस्थानावरून भाषण करताना सावरकर म्हणाले. पण मग मुस्लिम लीगची मागणी स्वीकारणे आपणास भाग पडेल हे त्यांच्या लक्षात आले असावे. स.ह. लिहितात की, "मुसलमान हे वेगळे राष्ट्र असल्याचा उच्चार कर्णावतीच्या भाषणानंतर त्यांनी कधीही केला नाही." *हिंदुत्व* या पुस्तकातही





"मुसलमान किंवा ख्रिश्चन हा काही एक वंश नाही. ते धार्मिक समूह आहेत, राष्ट्रीय समूह नाहीत" असे त्यांनी १९२३ सालीच म्हटले असाही दाखला देतात. १९३८ साली नागपूरला दिलेल्या अध्यक्षीय भाषणातले पुढील अवतरण स.ह. उद्धृत करतात : "जर्मनीत जर्मन लोक हे एक राष्ट्र आहे. ज्यू हा एक लोकसमूह (कम्युनिटी) आहे. तुर्कस्तानात तुर्क हे राष्ट्र आहेत आणि अरब वा आर्मेनियन अल्पसंख्य हे लोकसमूह आहेत. त्याचप्रमाणे, हिंदुस्थानात हिंदू हे राष्ट्र आहेत आणि मुस्लिम अल्पसंख्य हा एक लोकसमूह आहे." (पृ. १११) सावरकरांच्या या बदलत्या भूमिकांची केवळ नोंद करून "विचारांती स्थिर झालेली हीच भूमिका (म्हणजे मुसलमान हा अल्पसंख्य लोकसमूह) आहे असे मानणे भाग आहे" असे म्हणून स.ह. थांबतात. म्हणजेच चिकित्सेची जबाबदारी झटकून टाकतात. येथे तर्कशुद्ध विचाराला सावरकरांनी सोडचिठ्ठी दिली, व स्वतःच्या राजकारणी भूमिकेच्या सोयीने, अंतर्विरोधांनी भरलेले युक्तिवाद केले हे स्पष्ट आहे.

पृ. १२० वर स.ह. म्हणतात, "सावरकरांचे मुख्य उद्दिष्ट राष्ट्रीयत्वाच्या कक्षेतून मुसलमानांना वगळणे हे होते आणि ते पुण्यभू ह्या शब्दातून साध्य होत होते. निम्म्याहून अधिक लढाई जिंकली जात होती." राष्ट्रीय समाजातून मुसलमानांना वगळणे ही गोष्ट जर जातीयवादाची निदर्शक नसेल तर मग 'आमचे कायमचे वेगळे राष्ट्र आहे' असा युक्तिवाद करता यावा म्हणून धार्मिक अस्मिता कट्टर व आक्रमक बनविण्याची गोष्ट तरी जातीयवादी का म्हणावी? (द्विराष्ट्रवादी – म्हणजेच जातीयवादी – राजकारण) जोपासण्यासाठी सावरकरांना 'हिंदू'ची एक व्याख्या करणे सोयीचे वाटले; मुसलमानांच्या प्रवक्त्यांनीही त्यांची सोय पाहिली, असे स.हं.नी म्हणावयास हवे होते. ते न्याय्य झाले असते. सावरकरांच्या मांडणीत विवेक ('रीझन') नाही, तर्कट आहे.

पृष्ठ १०१ वर स.ह. लिहितात, "सावरकरांची 'हिंदू'ची व्याख्या अगदी सूक्ष्मदर्शकाखालीच धरून न्याहाळली तर तिच्यात अनेक त्रुटी दिसून येतील." या वाक्यानंतर ज्या त्रुटींची जंत्री ते देतात ती वाचल्यावर, एवढ्या बटबटीत त्रुटी पाहण्यासाठी नुसते, साधारण शक्ती असलेले डोळेही पुरे होतील असे असताना, स.हं.नी सूक्ष्मदर्शकाला मध्ये का आणावे असाच प्रश्न पडतो! 'हिंदुस्थानात हिंदू हे राष्ट्र आहेत आणि मुस्लिम अल्पसंख्य हा एक लोकसमूह आहे' ही 'विचारांती स्थिर झालेली' सावरकरांची भूमिका आहे असे स.हं.ना म्हणणे अखेरीस भाग पडते. (पृ. १११). म्हणजेच, आक्रमक हिंदुत्ववादच सावरकर मांडत होते हे त्यांच्याच दोन कसोट्यांवरून तरी ठरते. स.हं.नी सरळ सरळ हा तर्कसंगत निष्कर्ष काढावयास हवा होता.

हा तर्कसंगत निष्कर्ष काढण्याची बला टळावी यासाठी स.हं. नी ५वे व ६वे प्रकरण लिहिले आहे. आधुनिक, लिबरल, लोकशाही राष्ट्रवादच सावरकरांच्या मनात खरे तर होता हे सिद्ध करण्यासाठी या दोन प्रकरणांचा प्रपंच आहे. 'मुस्लिम प्रश्नाचा संदर्भ' वगळून जर सावरकरांच्या वैचारिक भूमिका काय होत्या असे विचारले तर ते आधुनिक, लोकशाहीवादी होते हे दाखवून देता येईलही, पण हीच गोष्ट आपण जिनांविषयीही म्हणायला हवी. पण 'हिंदू प्रश्नाचा संदर्भ' जिनांच्या बाबतीत १९२० नंतरच्या काळात वगळता येत नाही. आणि या 'संदर्भा' मुळे ते खऱ्या अर्थाने लिबरल, विवेकी, लोकशाहीनिष्ठ राहिले नाहीत. त्यांचा राष्ट्रवादही संकुचित, असहिष्णू, फुटीर, जातीयवादी व आक्रमक बनला! मुस्लिम समाज अल्पसंख्याक असल्याने त्यांना द्विराष्ट्रवादी भूमिका टोकाला नेऊन रेटण्याशिवाय गत्यंतर उरले नाही. तर, भारतात हिंदू समाज बहुसंख्याक असल्याने, सावरकरांना हिंदुमहासभेच्या राजकारणाचा भाग म्हणून तडजोडवादी, औपचारिकतः उदार भूमिका अधूनमधून मांडता आल्या, हा फरक आहे. 'आमच्या हिंदुराष्ट्रात आमच्या शर्तीवर राह्यचे कबूल असेल तर' अशी जेव्हा भूमिका येते तेव्हा शर्ती स्वीकारणाऱ्यांवर दुय्यम नागरिकत्वच वास्तविक लादले जात असते. शर्ती अमान्य असतील तर? तर मग देशद्रोही आहात हे गृहीत धरले जाईल, प्रसंगी निष्कासित केले जाईल व हिंसाचाराद्वारेही दहशत कायम ठेवली जाईल. कोणत्या मर्यादेत कोणती उपाययोजना करावयाची ते आपले हितसंबंध ध्यानात घेऊन ठरवायला आपण मोकळे, अशी ही भूमिका असते.

लोकमान्य टिळक आणि सावरकर यांच्यात जो मूलभूत फरक आहे तो स.हं. नी ध्यानात घेतला तर सावरकर 'हिंदू' व 'हिंदुत्व' यांची विशिष्ट मांडणी करतात त्या क्षणी ते लोकशाहीवादी, लिबरल राहात नाहीत, ही गोष्ट स्पष्ट होते. सावरकरी हिंदुत्ववाद-हिंदुराष्ट्रवाद हा आक्रमक मुस्लिमविरोधी नव्हता हे दाखवून देण्याचा स.हं.चा आटापिटा, उलट, त्याचे हे स्वरूप अधोरेखित करतो. कारण हा आटापिटा यशस्वी

होत नाही. स.ह. म्हणतात, "हिंदी राष्ट्रवाद्यांनी काढलेल्या मूळ राजकीय चित्राशी सुसंगत पण वास्तवाचे अवधान राखून काढलेले चित्र म्हणजे सावरकर-प्रणीत हिंदी राज्याचे चित्र होय." (पृ. १२४) पण स.ह.च १९३८ च्या हिंदुमहासभेच्या अध्यक्षीय भाषणातील सावरकरांची ही वाक्ये पुढच्याच पानावर उद्धृत करतात : "भारत हा हिंदूंसाठी राखून ठेवलेला, हिंदूंचा देश असला पाहिजे." (पृ. १२५) दोन पानांनंतर स.हं.ना पुढील विधान करावे लागते : "म्हणजेच सावरकरांचा राष्ट्रवाद 'हिंदुराष्ट्रवाद' नसून 'मुस्लिमेतर-हिंदी राष्ट्रवाद' आहे असे म्हणणे प्राप्त आहे." (पृ. १२७)

सावरकर बुद्धिवादी, सामाजिक सुधारक, धार्मिक बाबतीत मूलग्राही टीकाकार, विज्ञाननिष्ठ, आधुनिक, व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी-समतावादी लिबरल, लोकशाहीवादी वगैरे होते असे स.ह. दाखवून देतात. यांपैकी प्रत्येक शब्दाचा औपचारिक पातळीवर अर्थ लावता येतो. या पातळीवर सोविएत रशिया, नाझी जर्मनी ही राष्ट्रेही ही भूमिका स्वीकारणारी ठरू शकतील. शीतयुद्धाच्या काळात 'साम्यवादी जगा'च्या विरोधातील राष्ट्रांना सर्वसाधारणपणे 'फ्री वर्ल्ड' असा शब्द अमेरिकेने रूढ केला होता, व या 'व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित जगा'त अनेक हुकुमशाही राजवटी होत्या.

या बाबतीत सावरकर व जिना यांच्यात फार साम्य आढळते, हेही ध्यानात घ्यायला हवे. जिनांची द्विराष्ट्रवादी भूमिका, तिची मांडणी, व पाकिस्तानच्या निर्मितीचे राजकारण या आक्रमक, फुटीरवादी जातीयवादाला व हिंसाचार-निष्कासन यांना जन्म देणाऱ्या ठरल्या. १९४७ साली जर हिंदुत्ववादी शक्तींच्या/पक्षाच्या हाती सत्ता आली असती तर त्यांनी निष्कासनाचे धोरण अवलंबले असते अशीच शक्यता आहे. डॉ. धनंजयराव गाडगीळ यांची एक शिफारस स.ह. उद्धृत करतात, ती बोलकी आहे (पृ. १२५). गाडगीळ 'टिळकाईट' होते; म्हणजे 'शठं प्रति शाठ्यम्' वाले. पाकिस्तानमधून भारतात जितके हिंदू येतील तितकेच मुसलमान पाकिस्तानात सक्तीने परत पाठवावेत, अशी शिफारस गाडगीळांनी 'हिंदू स्टेट' या मथळ्याखाली काढलेल्या एका पत्रकात (१० ऑक्टोबर १९४७) केली होती. सावरकरी हिंदुराष्ट्रवादी मंडळींची भूमिका याहून जहरी व टोकाची होती. ती व्यवहारात राबविणे त्यांना जमत नव्हते व याचा राग त्यांच्यापैकी काही व्यक्तींनी महात्मा गांधींचा खून करून व्यक्त केला असेही म्हणता येईल.

तेव्हा, हे सारे प्रकरण मुख्य मुद्द्याच्या दृष्टीने अप्रस्तुत आहे; पण स.हं.ना ते लिहावे लागते. यानेही सावरकरांचा हिंदुराष्ट्रवाद-हिंदुत्ववाद आक्रमक जातीयवादी होता याचेच अधोरेखन होते. व्यक्तिशः स.हं.चा हिंदुत्ववाद-हिंदुराष्ट्रवाद गुणात्मक दृष्ट्या वेगळा असूनही आक्रमक, मुस्लिमविरोधी जातीयवादी भूमिकेचे समर्थन स.ह. करीत असतील तर, त्यांच्याकडूनही वास्तविक त्याच आक्रमक जातीयवादी हिंदुत्ववादाची मांडणी मान्यतेने केली जाते असे होत नाही का?

पुस्तकाच्या ७ व्या व ८ व्या प्रकरणांत संघपरिवाराच्या हिंदुराष्ट्रवादाची चर्चा स.हं. नी केली आहे. या दोन्ही प्रकरणांच्या शेवटी संघाचा मूळ हेतू कोणता होता याची स.हं.नी पुढीलप्रमाणे स्पष्टता केली आहे : "तो हेतू अराष्ट्रीय शक्तींचा पाडाव करण्यासाठी राष्ट्रीय शक्ती संघटित करणे हा आहे. आजही सर्व कामाचा पाया तोच आहे. ही भूमिका एका महत्त्वाच्या सामाजिक-राजकीय गरजेतून निर्माण झाली आहे." (पृ. २०४) मुसलमान समाज हीच येथील मुख्य अराष्ट्रीय शक्ती आहे, हे संघाचे दर्शन कालही होते व आजही आहे. ख्रिश्चनांविषयीही संघाला संशयच वाटत आला आहे. पण मुसलमानांच्या तुलनेत कमी प्रमाणात व कमी तीव्रतेने.

संघ-परिवारातील संस्थांची हिंदूची व्याख्या सावरकरांच्या व्याख्येपेक्षाही उदार आहे असे स.हं.चे म्हणणे. कोणत्या अर्थाने? उपासनेचे स्वातंत्र्य आणि धर्मस्वातंत्र्य यांचे समीकरण घातले आहे. मुसलमान, ख्रिश्चन वा अन्यधर्मीय हे त्यांना हवी त्या देवाची वा परमतत्त्वाची पूजा त्यांना हव्या त्या प्रकारे करूनही 'हिंदू' गणले जाऊ शकतील असे आश्वासन ही व्याख्या देते. केव्हा? तर, सांस्कृतिक हिंदुत्व ते आत्मसात करतील व सांस्कृतिक अर्थाने ते आपले हिंदुत्व स्वीकारतील तेव्हा, व त्या शर्तीवर. 'संस्कृती' मध्ये इतिहास, परंपरा यांचाही अर्थातच समावेश आहे.

हिंदुत्व प्रदेशाशी वा धर्माशी जोडलेले नाही; ती एका राष्ट्रीय संस्कृतीशी जोडलेली गोष्ट आहे, ही भूमिका उदार (लिबरल) कधी ठरते आणि कट्टर, अनुदार कधी ठरते? प्रारंभिक हरकत अशी की, हिंदू असा काही धर्म नाही, असे सोयीने म्हणण्यास (त्याच वेळी व्यवहारात मात्र धार्मिक आवाहने करून लोकांना उद्दीपित करण्यास) संघ-परिवार मोकळा राहतो; ही मोकळीक ख्रिश्चन, यहुदी, मुस्लिम यांना नाही, हे ओळखून ही भूमिका घेतली जाते. हे उदारतेचे लक्षण नसून ही धूर्त

चाल आहे. भूमिका कट्टर व आक्रमक आहे. कारण जे धर्म हे केवळ संप्रदाय वा उपासनेचे वेगळे प्रकार नाहीत, त्यांनी स्वतःचे तसे संक्षेपण करवून घ्यावे ही एकतर्फी शर्त आहे.

समजा, आजच्या भारताची एक 'राष्ट्रीय संस्कृती' (इतिहास-परंपरा यांसह) आहे असे आपणांस वाटते. तिची स्पष्टता करणे व तिला सर्वांची मान्यता मिळवणे हे काम स्वतःकडे संघ-परिवार मक्तेदारीने जर घेत असला, व आम्ही म्हणू त्याला मान्यता देत असाल तर तुम्हाला या राष्ट्राचे म्हणून स्वीकारू, एरवी 'अराष्ट्रीय शक्ती' म्हणून तुमच्यावर शिक्का उठवू, अशा प्रकारे भाषा करीत असला, तर भूमिका कट्टर व आक्रमक जातीयवादीच ठरते. 'रेशमी हातमोज्याच्या आतला हात पोलादी'च आहे. हातमोजा रेशमी चढविण्यालाच स.ह. उदारतेचे प्रमाणपत्र देत आहेत. ती एक केवळ चालवाजी आहे ही गोष्ट रामजन्मभूमी-बाबरी मशीद प्रकरणी संघ-परिवाराने केलेल्या व्यवहारावरून स्पष्ट होते. खुद्द स.ह.च या पुस्तकात काय म्हणतात ते पाहूया. 'विधायक राष्ट्रवादाच्या दिशेने' या पुस्तकाच्या शेवटच्या प्रकरणात 'मंदिर-मशीद वाद' या उप-विभागात स.ह. म्हणतात, "मंदिर आंदोलनाचा खरा अर्थ पुढीलप्रमाणे दिसतो – मग तो उघडपणे सांगितला जावो वा न जावो. वाढत्या मुस्लिम आक्रमकतेला व ती पोसणाऱ्या व्याज-धर्मनिरपेक्षतेला प्रत्युत्तर म्हणून हिंदूंच्या (सावरकरांच्या व्याख्येनुसार) संघटित शक्तीचे प्रदर्शन करून एक जरब निर्माण करणे...." (पृ. २१०) रामजन्मभूमी/मंदिर हे धार्मिक प्रतीक आहे याची नोंद करून, आणि हिंदूंना उद्दिपित करून संघटित करायला सोपे म्हणून त्याची निवड केल्याचे दाखवून देऊन स.ह. लिहितात, "मुस्लिम आक्रमकतेला प्रत्युत्तर हा प्रस्तुत आंदोलनाचा उद्देश आहे हे आणखीही एका पुराव्याने स्पष्ट होते. देवळे पाडून काही ख्रिस्ती प्रार्थनामंदिरेही उभारण्यात आली आहेत पण मंदिर-आंदोलनात त्यांचा अंतर्भाव होत नाही. ह्याचे कारण ख्रिस्ती लोक आज मुसलमानांइतके आक्रमक नाहीत."(पृ. २११)

याचा अर्थ किंवा तात्पर्य काय? हेच की 'हिंदू'ची जी (स.हं.च्या म्हणण्यानुसार) 'उदार' व्याख्या संघ-परिवार पुढे ठेवीत आहे ती वस्तुतः उदार नाही. सावरकरी व्याख्येच्या आधारे सर्व हिंदूही आपण संघटित करू शकणार नाही या भानापोटी ती अधिक समावेशक केली आहे हे दाखविण्याचा तो एक चलाख प्रयत्न आहे. मुस्लिमांचा जोपर्यंत प्रश्न आहे तोपर्यंत भूमिका आक्रमक, जातीयवादीच कायम आहे. प्रयत्न चलाख आहे असे स.ह. म्हणत नाहीत. पण त्यांचे "संघपरिवार आणि 'संस्कृती' : 'हिंदू जीवनमूल्ये' " हे संपूर्ण प्रकरण हे त्यातली चलाखी उघड करते. या संघ-परिवारप्रणीत 'राष्ट्रीय संस्कृती'शी कालपरवापर्यंत स्वतःला हिंदू म्हणवून घेण्यास राजी असलेले जैन, बौद्ध, शीखदेखील आणि अजूनही 'हिंदुधर्मीय' असलेले निम्नजातीय समूह पण 'समरस' होऊ शकणार नाहीत. दिसावयास तिची मांडणी सर्वसमावेशक भासावी अशी आहे, पण वस्तुतः ती मूलतत्त्ववादी आहे. आधुनिक काळातल्या मूलतत्त्ववादी भूमिकांची तीन व्यवच्छेदक लक्षणे आहेत : (१) धार्मिक गोष्टींचा वापर सत्तेच्या राजकारणासाठी व आक्रमकतेने कोणाकोणाला शत्रू ठरवून वगळण्यासाठी केलेला असतो; (२) धर्म, संस्कृती, इतिहास, परंपरा यांची एक अधिकृत, एकमेव अशी त्या त्या वेळी मांडणी केली जाते, व ती मांडणी करण्याचे अधिकार राखून ठेवलेले असतात; आणि (२) पुष्कळदा, मूळ ग्रंथ वा इतिहास वा परंपरा वा संस्कृती यांत न आढळणाऱ्या गोष्टीही 'मूलतत्त्वे' (fundamentals) म्हणून सादर केल्या जातात.

– ५ –

सावरकर ते भा.ज.प. – हिंदुत्वविचाराचा चिकित्सक आलेख हे पुस्तक काही काळाने परत एकदा वाचल्यावर पहिल्या वाचनाने बनलेले मत चुकीचे होते असे वाटले नाही. स.हं. नी हे पुस्तक स्वतःचा वेगळा व वैशिष्ट्यपूर्ण हिंदुत्ववाद सांगण्यासाठी लिहिलेले नव्हते. संघ-परिवाराच्या मुस्लिमविरोधी हिंदुत्ववादाची पार्श्वभूमी स्पष्ट करून, त्याचे समर्थन व त्याची भलावण करण्यासाठी हे पुस्तक लिहिले. तसे करीत असताना, संघ-परिवारप्रणीत हिंदुत्ववादामध्ये काही सुधारणा त्यांनी सुचविल्या आहेत, व त्या स्वीकारणे इष्ट का आहे त्याचे स्पष्टीकरण केले आहे. त्यांनी ज्या सुधारणा सुचविल्या आहेत त्या केल्याने या जातकुळीच्या हिंदुत्ववादातला मुस्लिमविरोध व आक्रमकता कमी न होता तो काही अंगांनी परिष्कृत होईल व अधिक बलिष्ट व प्रभावी ठरेल असे आश्वासन आहे.

'विधायक राष्ट्रवादाच्या दिशेने' या अखेरच्या प्रकरणात स.हं.नी केलेल्या विधायक सुधारणांची सांगड त्यांनीच कोणत्या गोष्टींशी घातली आहे ते आता पाहू. संघात आज मुसलमानांनाही प्रवेश दिला जातो असे संघ उदार बनल्याची खूण म्हणून

सांगितले जाते. पण यामुळे संघात भलतीच माणसे 'ट्रोजन हॉर्सेस'च्या धर्तीवर शिरली तर? मुसलमानांविषयी ही मनातील भीती स.हं.ना रास्त वाटते. यावर उपाय म्हणून निष्ठावंत संघ स्वयंसेवकासाठी एक नवी प्रतिज्ञा स.हं. नी सुचवली आहे. स.ह. म्हणतात, "(....प्रतिज्ञापत्रकावर सही करताना) इच्छुक सदस्य ह्या भूमीवरील निष्ठेची ग्वाही देतो आणि **आपण सांस्कृतिक अर्थाने हिंदू असल्याचे जाहीर करतो.**" (ठळक ठसा प्रस्तुत लेखकाचा) (पृ. २२४) या मांडणीतली आक्रमकता लपून राहत नाही. प्रतिज्ञापत्रकावर सही न करणारे सर्व या कृतीने स्वतःला 'अराष्ट्रीय' घोषित करतील, व ते खड्यासारखं स्वतःला वेगळे काढतील, असे स.हं.चे म्हणणे. या उपायामुळे संघात 'ट्रोजन हॉर्सेस' शिरणार नाहीत याची तरी हमी काय? लोकमान्य टिळकांचे अनुयायी नेमस्तांनी तयार केलेल्या प्रतिज्ञापत्रावर सह्या करून १९१५/१६ साली काँग्रेसमध्ये परतले नि त्यांनी संघटना काबीज केली, हा इतिहास आहेच ना. असो.

स.ह. तीन पानांनंतर म्हणतात, "संघासाठी जशी शपथ मागे सुचविली आहे तीच किंवा त्या प्रकारची शपथ मतदानाच्या अधिकारासाठी अनिवार्य करण्यात यावी. ह्या **एका** साध्या योजनेने अराष्ट्रीयांचा – मग ते हिंदू, मुसलमान, ख्रिश्चन, पारशी कुणीही असोत – मतदानाचा हक्क पूर्णपणे हिरावून घेतला जाईल." (ठळक ठसा मुळातला) (पृ. २२७-२८) या आधीची चर्चा फक्त मुसलमानांबद्दलचीच आहे. तेव्हा वर जरी हिंदू, ख्रिश्चन, पारशी इत्यादी सर्वांचा समावेश असला तरी तो औपचारिकतेचा भाग ठरतो.

सावरकरांनी 'न-राष्ट्रीय' कोण हे निश्चित करण्याची खूणही सुचविली, "मात्र न-राष्ट्रीयांना कोणतीही शिक्षा त्यांच्या हिंदुराष्ट्रात नाही" असे म्हणून स.ह. लिहितात, "सबंध हिंदुराष्ट्रवादी विचारात ही त्रुटी – धोकादायक त्रुटी – राहिली आहे. भाषा फक्त हिंदुराष्ट्राची. 'राष्ट्र' ही भावनात्मक संकल्पना आहे; तिचा राज्याशी संबंध नाही असे म्हणायचे आणि ते 'हिंदुराज्य' नाही असा पुकारा करायचा. गरज 'हिंदुराज्या'ची आहे! येथे 'हिंदू' याचा अर्थ 'देशप्रेमी' असा आहे हे मुद्दाम लक्षात घ्यावे." मताचा अधिकार कोणाला असेल याची स्पष्टता वर आली आहे. त्याचा एक प्रकारे पुनरुच्चार करून स.ह. म्हणतात, "अशा रीतीने राष्ट्र आणि राज्य ह्या दोन्ही वस्तू समव्याप्त राहतील." (पृ. २२८)

वरील उताऱ्यात एक आवेग व धार जाणवते. म्हणजे, स.हं.च्या भावनाही त्यात प्रतिबिंबित झालेल्या आढळतात. आता, 'हिंदू' आणि 'देशप्रेमी' हे शब्द खरोखरच समानार्थी आहेत काय? जेथे जेथे हिंदू शब्द येतो तेथे तेथे देशप्रेमी हा शब्द आपणांस 'हिंदू'च्या जागी टाकता येईल? उदा., संघासाठी जी नवी प्रतिज्ञा स.हं.नी सुचविली आहे त्या प्रतिज्ञेत हिंदू शब्द दोन जागी येतो. 'हिंदुस्थान'च्या जागी 'देशप्रेमीस्थान', आणि स्वतःला 'हिंदू' म्हणवून घेण्याऐवजी 'देशप्रेमी' म्हणवून घेण्यात, असे टाकता येईल? या उताऱ्यातील 'हिंदुराज्य' हा शब्द प्राधान्याने मुसलमान समाज डोळ्यासमोर ठेवून वापरलेला आहे. त्या खालोखाल ख्रिश्चनांना डोळ्यासमोर ठेवून, असे म्हणता येईल. स.हं.ची भाषादेखील या उताऱ्यात आक्रमक आहे!

नंतरचा विभाग '९. संभाव्य वाटचाल' असा आहे. यात पुढील वाक्ये येतात : "मुसलमानांची वाटचाल मात्र त्यांच्या ठरलेल्या दिशेने आणि अधिक भयावह रीतीने होत आहे; ह्याचा परिणाम म्हणून हिंदुत्ववादी भूमिका ताठर आणि धर्मप्रवण होत आहे." (पृ. २२९) म्हणजे, मूळ व खरे गुन्हेगार मुसलमान, हिंदू स्वसंरक्षणार्थ 'ताठर व धर्मप्रवण' बनतात. पुढे स.ह. म्हणतात, "हे असेच चालू राहिले तर मात्र हिंदुत्ववाद्यांची धार्मिकता आणि कडवेपणा बळावेल आणि त्यांच्यामधले विधायक उन्मेष करंजून आणि कोळपून जातील. ह्याची बव्हंश जबाबदारी पुरोगाम्यांवर राहील." (पृ. २२९) म्हणजे, स.हं.चे पुस्तक प्रकाशित झाल्यानंतर, संघ-परिवारातर्फे बाबरी मशीद पाडण्याचा जो कार्यक्रम झाला त्याचे समर्थनही झाले व दोषाचे खापर पुरोगाम्यांवर फोडणेही झाले!

शेवटचा, १० वा विभाग 'शेवटी पुन्हा एकदा डॉ. आंबेडकर' असा आहे. आंबेडकरांचा पवित्रा एकेकाळी आक्रमक मुस्लिमविरोधी होता; त्या काळात ते स्वतःकडे एक झुंजार हिंदुधर्मरक्षक व सुधारक म्हणून पाहत होते. याचे एक ठसठशीत चित्र स.हं. नी पुस्तकाच्या पहिल्या प्रकरणात उभे केले आहे. ते खोटे नाही. हिंदुमहासभेच्या राजकारण-समाजकारण यांना आंबेडकर वैतागले, व सावरकर-आंबेडकर यांची युती झाली नाही, असेही म्हणावयास जागा आहे. या सगळ्यामागे, मुसलमान परके, आक्रमक; हजार वर्षे त्यांनी आमच्यावर राज्य केले, ही दृढ भावना आहे. हे आक्रमण परतवून लावण्यासाठी हिंदुसंघटना, ही भूमिका आहे.

अनुक्रमणिका

स.ह. लिहितात, 'हिंदुत्ववाद्यांना हिंदुसंघटनाचे आव्हान मुळात केवढे जबर आहे ह्याचे आकलन झाले नाही. मुसलमानांच्या आक्रमणाचे पाढे वाचीत राहिले की हिंदू समाज खडबडून जागा होईल आणि आत्मसंरक्षणार्थ उभा राहील असे त्यांना वाटत होते; अजूनही वाटते." (पृ. २३१). हे जबर आव्हान कसे पेलावयाचे? स.हं.नी सावरकरांची हताशता, वैफल्य, चीड यांचे वर्णन केले आहे. बहुधा स्वतः त्यांची पण हीच मनःस्थिती असावी. पण त्यांना एक उपाय सुचतो. तो सुचविण्याआधी ते एक विलक्षण वाक्य लिहून जातात. ते म्हणतात, "ज्या अर्थाने जगातले इतर समाज 'समाज' आहेत त्या अर्थाने हिंदुसमाज 'समाज' नाही." (पृ. २३२-२३३) नंतरचे एक पानभरचे वर्णन (पृ. २३३) एका नादान, अंधश्रद्ध, अनाचारी लोकांचे वर्णन आहे. 'बटाट्यांच्या पोत्या'ची उपमा या लोकांना शोभते, असेही ते म्हणतात. मग गौरवास्पद इतिहास, परंपरा, संस्कृती यांच्यावद्दल आधी एवढे विवेचन कसे येते? तात्पर्य इतकेच की, 'मुस्लिम प्रश्न व त्याचे आव्हान' एका विशिष्ट हिंदुत्ववादी अंगाने – आधी सावरकरांची व नंतर संघपरिवाराची कास धरून – स्वतःमध्ये मुरविल्यावर स.हं.ची स्थितीही सैरभैर होऊन जाते. मग ते लिहितात, "हिंदुसमाज समाज म्हणून अस्तित्वातच नाही असे समजून विचाराला सुरुवात केली तरी चालण्यासारखे आहे. तो समाज घडवायचा आहे. हिंदुसंघटनापुढचे आणि हिंदुराष्ट्रापुढचे मुख्य आव्हान हे आहे. येथला राष्ट्रवाद सामाजिक क्रांतीशिवाय उभा राहणे अशक्य आहे." (पृ. २३३)

मुळात, पोत्यात भरलेले सगळे 'बटाटे' आहेत का? काही कांदे, काही रताळी, काही सुरण, काही गाजरे, काही मुळे असे विभिन्न 'जातीय' आहेत, असे नाही का? मग सगळ्यांना 'हिंदू' म्हणूनही सुरुवात करता येत नाही. हिंदू बनविण्याची प्रक्रियाच प्रथम सुरू करावयास हवी. मग 'हिंदू'च का बनवायचे? या वेगवेगळ्या 'जातीयां'ना बौद्ध वा जैन वा शीख वा मुसलमान वा ख्रिश्चन यांपैकी काय बनवावे याचा आधी विचार करणे अगत्याचे ठरते.

मग बाबासाहेब आंबेडकरांना अनुसरावयाचेच असेल – कारण जाणिवपूर्वक त्यांचे नाव घेऊन पुस्तकाचा शेवट स.ह. करतात – तर, 'सामाजिक समरसता मंच'ची गोष्ट न करता, हिंदुत्वविचाराला तिलांजली देऊन, आंबेडकरांच्या अर्थाने बौद्ध होण्यासाठी धर्मचक्रप्रवर्तन करण्यासाठी प्रस्थान ठेवण्याचीच गोष्ट तर्कसंगतपणे स.हं.नी करावयास नको होती का?

– ६ –

स.हं. शी माझे अनेक मुद्द्यांवरून कमीअधिक तीव्र मतभेद आहेत. पण त्यांचा व्यासंग, लेखनातील शिस्त, चिकित्सक वृत्ती आणि विचारव्यूहातला वेगळेपणा या कारणांनी मी त्यांचा नेहमीच आदर करीत आलो आहे. त्यांचे लेखन मी काळजीपूर्वक व आस्थेने वाचतो. याच कारणाने, त्यांचे पुस्तक प्रथम वाचले तेव्हाच एक विसंवाद व ताण जाणवला होता. सावरकर व संघ यांच्याकडून एकेकाळी स.हं.ना पुष्कळ काही जीवनपाथेय मिळाले असले तरी, त्यांची वैचारिक वैठक बौद्धिक वाढीच्या ओघात मूलतः वेगळी झाली. 'मुस्लिम प्रश्ना'च्या वाढत्या उग्र व बेबंद स्वरूपामुळे, याचा उपाय एक ना एक प्रकारचा हिंदुत्ववाद आहे ही त्यांची धारणा बनली, आणि ते परत सावरकर व संघ यांच्याकडे वळले. पण सावरकर, संघ यांचे विचारव्यूह व स.हं.चा विचारव्यूह यांचा मेळ एका मर्यादेनंतर बसू शकत नाही. याचे प्रत्यंतर पुस्तकात मिळते. याच कारणाने, आक्रमक, मुस्लिमविरोधी जातीयवादी हिंदुत्ववादाची मांडणी शहा, कुरुंदकर व दलवाई यांच्या मीमांसांच्या आधारे केली जाते असे मी म्हटले; स.ह. आक्रमक, मुस्लिमविरोधी जातीयवादी असल्याचे मी कोठेच म्हटले नाही. पुस्तकाच्या दुसऱ्या वाचनानंतर माझा अभिप्राय असा की, ते ती भूमिका अंगिकारण्याच्या फार जवळ येतात.

सावरकर व संघ-परिवार आणि स.ह. यांच्यात एक निर्णायक अंतर आहे. सारांशाने, स.ह. हे 'हिंदू लिबरल' आहेत तर सावरकर व संघ-परिवार हे 'कट्टर मूलतत्त्ववादी हिंदू' आहेत. स.हं.चा राष्ट्रवाद हिंदू वळणाचा असला तरी तो लिबरल जातकुळीचा आहे. सावरकर व संघ-परिवार यांचा राष्ट्रवाद आधुनिक, विज्ञानवादी वगैरे असला तरी त्याची जातकुळी फॅसिस्ट आहे.

हे अंतर मिटवू म्हटले तरी मिटत नाही. माणूस जर स्वतःच्या मूल्यांशी प्रामाणिक असला तर. स.हं.च्या प्रामाणिकतेचे प्रतिबिंब पुस्तकात पडलेले आहे. नंतरच्या काळातील त्यांच्या दोन लेखनांतही त्याचा पडताळा येतो. त्याच वेळी, हेही जाणवते की, सावरकर व संघ यांच्या वैचारिक व्यूहांचा बचाव व समर्थन करण्याचे काम – वस्तुतः ओझे – ते टाकून देत नाहीत तोवर स.हं.ना स्वतःच्या वेगळ्या, वैशिष्ट्यपूर्ण हिंदुत्ववादाचा आशय-आकार स्पष्ट प्रतीत होणे दुरापास्त आहे; तोवर त्यांची मांडणीही, कारण नसताना, तो रंग व ते वळण घेऊन होत राहील.

अनुक्रमणिका

'सर्वोच्च न्यायालय, हिंदुत्व आणि हिंदुइझम' या त्यांच्या *आजचा सुधारक* (जुलै-ऑगस्ट १९८६) मधील लेखामध्ये एका विभागांत ('माझे मत') स.हं.नी काय म्हटले आहे ते पाहू. संघाने हिंदुत्वाची व्यापक व्याख्या केली असली तरी, स.ह. लिहितात, "मात्र संघपरिवारात **सोयीप्रमाणे** कधी व्यापक तर कधी संकुचित अर्थाच्या हिंदुत्वाचा उद्‌घोष केला जातो. संकुचित हिंदुत्वाची धार्मिक स्वरूपाची प्रतीके वापरण्याकडे परिवाराचा अलीकडे अधिक कल झालेला आहे. धर्मनिरपेक्ष राज्याच्या दृष्टीने ही घटना मला अदूरदर्शी आणि दुर्दैवी वाटते. व्यापक हिंदुत्वात जी सर्व भारतीय धार्मिक समूहांच्या एकात्मतेची वीजे आहेत **त्यांना तात्कालिक राजकीय फायद्यांसाठी पायदळी तुडविले जात आहे.**" (पृ. १२५) (जाड ठसा प्रस्तुत लेखकाचा) हिंदू, हिंदुत्व या शब्दांचा 'क्वचित दुटप्पीही' उपयोग हिंदुत्वाचे प्रवक्ते करीत असतात, असेही स.हं.नी म्हटले आहे.

या पार्श्वभूमीवर, व्यापक अर्थाने 'भारतीय' व संकुचित (म्हणजे सावरकरी) अर्थाने 'हिंदू' हा शब्द वापरावा असे ते सुचवितात. संघ-परिवार 'हिंदू' शब्दाची व्याख्या व्यापक स्वरूपाची करतो त्यामागे राजकारणी सोय व दुटप्पीपणा आहे, हे स.हं.नाही अनुभवास आले आहे. आता 'भारतीय' हा शब्दही असा दुटप्पीपणाने वापरला जातोय, हे त्यांनी ध्यानात घ्यायचे उरलेय. आपल्या नावात 'भारतीय' हा शब्द जाणिवपूर्वक समाविष्ट करणारा पक्ष रामजन्मभूमी-बाबरी मशीद-वाद वुद्ध्या वाढवितो, व मशीद पाडण्याची कृतीही करण्यास प्रोत्साहन देतो. 'हिंदू' या शब्दाचा अर्थसंकोच करण्याचे पाप ज्यांच्या माथी आहे त्यांत सावरकर व संघ-परिवार प्राधान्याने आहेत, याची कबुलीच आडवळणाने स.ह. या लेखात देतात. तर्कसंगत तात्पर्य मला दिसते ते असे की, स.हं.नी सावरकर व संघ-परिवार यांची मूलतत्त्ववादी कट्टर जातकुळी ध्यानी घेऊन आता आपण या मंडळींपैकी नाही हे स्पष्टपणे म्हणावे. मग शहा, कुरुंदकर व दलवाई यांनी हिंदुसंघटन हवे हे 'तर्कसंगत' उत्तर का दिले नाही तेही स्पष्ट होईल. हमीद दलवाई, अ.भि. शहा यांची जी जातकुळी ती वास्तविक स.हं.ची जातकुळी आहे.

आधुनिक लिबरल भूमिकेतून पाहिले तर, जसा 'मुस्लिम प्रश्न' आहे तसा 'हिंदू प्रश्न' पण आहे; तसेच आज 'शीख प्रश्न', 'ख्रिश्चन प्रश्न', 'दलित प्रश्न', 'ओबीसी प्रश्न' वगैरेही आहेत. 'भारतीयत्व न सांडता' हे सर्व 'प्रश्न' कसे सोडवायचे, विधायक भारतीय राष्ट्रवादाचे संवर्धन कसे करावयाचे, आणि एकात्मतेची उच्चतर पातळी कशी गाठावयाची व राखावयाची, हे आव्हान सर्वांना समान व व्यापक आहे. जो तो समूह मूलतत्त्ववादी कट्टरता जोपासू पाहतो आहे; कारण त्या आधारे राजकारणी संघटन सोपे जाते. हा मोठा धोका आहे.

– ७ –

राहतो मुद्दा, राष्ट्रवादाच्या* बांधणी व संवर्धनासाठी त्याची मुळे इतिहास, परंपरा व संस्कृती यांच्या भूमीत खोलवर रुजलेली असावी लागतात, हा. वास्तवात या गोष्टी नसतील तर समाज मिथ्यांच्या रूपात त्या निर्माण करतो. अगदी आदिम अवस्थेतील टोळीसमाजही या अर्थाने रुजलेले असतात. भारताला एक प्रदीर्घ इतिहास आहे. येथील मूळ जे कोणी लोक होते त्यांच्यात अनेकानेक लोकसमूहांची भर पडत गेली. त्यांतल्या कित्येकांनी आपल्यासोबत आपली संस्कृती, परंपरा, धर्म वगैरे गोष्टी आणल्या. 'हिंदू' या शब्दाचा जोवर संकोच झालेला नव्हता तोवर या सर्व प्रदीर्घ काळातील संस्कृतीला 'हिंदू' म्हणण्यास येथील विभिन्न धर्मीयांचा विरोध नव्हता. जिना पाकिस्तानवादी झाले नव्हते त्या काळात, दोन पिढ्यांपूर्वीचे नामवंत पत्रकार वी. शिवराव यांच्यावरोवरील एका संभाषणात, आमची जीवनशैली जवळपास हिंदू आहे असे जिना म्हणाले होते. आम्हांला 'हिंदू मुसलमान' (म्हणजे वस्तुतः भारतीय मुसलमान; अन्य देशांतील मुसलमानांहून वेगळे, वैशिष्ट्यपूर्ण) म्हणा असे सर सय्यद अहमद खान यांनीही उद्‌गार काढल्याचे स.हं.नी पुस्तकात नमूद केले आहे. 'हिंदू' शब्दाला संकुचित, कट्टर अर्थ प्राप्त करून देण्याचे काम गेल्या सव्वाशे वर्षांमध्ये मुख्यतः हिंदूंकडून घडले आहे. तेव्हा, स.हं.चा मुद्दा पूर्णपणे मान्य असला तरी, भारतीय राष्ट्रवादाची मुळे हिंदू संस्कृती, इतिहास व परंपरा यात रुजलेली असायला हवीत असे आज म्हणता येणार नाही. वैदिक-अवैदिकांच्याही पलीकडे व त्यांच्याही आधीपासून येथे अनेक लोकसंस्कृती नांदत आल्या, आणि त्या अद्यापिही मृत झालेल्या नाहीत. तेथपासून ते थेट ब्रिटिश वासाहतिक कालखंडात ब्रिटिशांनी येथल्या प्रवाहात आणून

* राष्ट्रवादाच्या इष्टानिष्टतेची चर्चा स.हं.नी पुस्तकाच्या दुसऱ्या आवृत्तीसाठी लिहिलेल्या नव्या, विस्तृत प्रस्तावनेत केली आहे. ती जुजवी व पूर्वग्रहांनी दूषित आहे. येथे राष्ट्रवाद हवा हे मान्य करून पुढे जाऊ.

सोडलेला त्यांचा एक आधुनिक पाश्चात्त्य प्रवाह येथपर्यंत, सर्वांच्या समावेशामधून आमचे भलेवुरे, सुंदर-कुरूप भारतीयत्व सिद्ध झालेले आहे. ज्याला आपण 'हिंदू' असे, काहीसे सर्वसमावेशक 'होल्ड-ऑल' वृत्तीने, म्हणू शकू तो प्रवाह येथील मुख्य प्रवाह आहे, असे विधान अर्थपूर्ण होईल. पण त्यात जे अन्य प्रवाह गेल्या हजार-वाराशे वर्षांमध्ये येऊन मिळाले त्यानंतर त्याचे स्वरूप प्रयागच्या पुढील गंगेच्या प्रवाहासारखे आहे. प्रयागपुढील नदीला आपण गंगाच म्हणतो. पण यमुना, वा नंतर येऊन मिळणाऱ्या अन्य नद्यांना वेगळे न करण्याच्या वोलीवरच तसे म्हणता येते. वंश शुद्ध स्वरूपात कल्पिणे इतिहासात जसे भयंकररीत्या घातक ठरत आले, तीच गोष्ट संस्कृती, इतिहास, परंपरा, धर्म यांची आहे. हा आलोक (परस्पेक्टिव) स्वीकारला तर संघ-परिवाराचा कणाच मोडतो, वा पायाखालची भूमीच सरकते.

स.ह. 'परंपरानिष्ठ लिवरल'* आहेत. त्यांचा हाच आलोक आहे याच्या खुणा त्यांच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत मिळतात. पण संघ-परिवाराला चुचकारण्याचे, त्याची पुष्टी करण्याचे काम त्यांनी स्वतःकडे घेतले असल्याने, त्यांना सतत तारेवरची कसरत करणे भाग पडले आहे. पण संघ-परिवार पोकळ व अतिरेकीपूर्ण गौरवाची भूमिका कशी सोडणार? आर्यांचे मूळ वसतिस्थान भारतच होते (म्हणजे वस्तुतः आताच्या पाकिस्तानातील व अफगाणिस्तानातील प्रदेश!) हे सिद्ध करण्याचा अट्टहास संघ-परिवारनिष्ठ अभ्यासक-संशोधकांना कसा सोडता येणार? स.हं.च्या प्रयत्नांना माझ्यासारख्यांच्या शुभेच्छाच असू शकतात. प्रार्थना हीच की, त्यांचे प्रयत्न यशस्वी होवोत! कडव्या मुसलमानरूपी 'ट्रोजन हॉर्सेस'च्या पेक्षा एक स.ह.रूपी 'ट्रोजन हॉर्स' हा संघ-परिवाराला अधिक मूलग्राही धोका आहे!

'भारताच्या आजच्या चतु:सीमांमधील भूमी व या भूमीत राहणारे सर्व जातिजमाती, धर्म यांचे लोक यांच्यावर माझे प्रेम आहे, त्यांना माझी निष्ठा आहे. देशाशी एकनिष्ठ राहावे ही माझी प्रत्येकाकडून अपेक्षा आहे व अशी निष्ठा मी गृहीत धरतो. या देशाचा प्राचीन काळापासूनचा वारसा (धार्मिक, ऐतिहासिक, सांस्कृतिक, वौद्धिक इ.) त्याच्या गुणदोषांसहित माझा म्हणून मी स्वीकारतो; या वारशातील जे इष्ट, हितावह, मंगल, सुंदर असेल ते मी संवर्धित करीन व वाहेरील अशाच इष्ट, हितावह, मंगल, सुंदर गोष्टी आत्मसात करून देशाला प्रगत व उन्नत करीत राहीन.' ही राष्ट्रवादाची विधायक व निकोप वैठक म्हणता येईल. मुद्दा असा की, मग शिवाजीमहाराज व औरंगजेव वादशहा दोघेही भारतीयांच्या वारशाचा भाग ठरतात. जातीय दंगली हा सर्वच भारतीयांचा अपराध ठरतो. मुसलमान, हिंदू, दलित, शीख – कोण कशाला जवावदार त्याची परखड चिकित्सा जरूर व्हावी. पण आपणच आपली चिकित्सा करीत आहोत ही भूमिका असेल. चिकित्सा लोकसमूहांना राष्ट्रीयत्वामधून वगळण्यासाठी वा 'शत्रू' ठरविण्यासाठी नसेल. सावरकर व संघ-परिवाराच्या हिंदुत्ववाद-हिंदुराष्ट्रवाद यांची मांडणी मुख्यत्वेकरून मुसलमानांना (व गौणार्थाने ख्रिश्चनांना) न-राष्ट्रीय (म्हणजे मग सोयीने अ-राष्ट्रीय ठरविणे सोपे जाते) ठरविण्यासाठी होती व आजही आहे, ही गोष्ट स.हं.च्याच मांडणीतून समोर येते.

आक्रमक मुस्लिम (वा ख्रिश्चन) विरोधी भूमिका आहे म्हणून तर, 'सर्वधर्मसमभावा'ची पुष्टी करण्याची गोष्ट तोंडदेखली करीत, धार्मिक प्रतीके, आचार, समजुती, सण-उत्सव, यात्रा-जत्रा यांचा राजकारणी वापर वाढत्या प्रमाणावर केला जात आहे. स.हं.ना अपेक्षित धर्मनिरपेक्षतेची भूमिका संघ-परिवाराने अंगिकारणे म्हणजे स्वतःच्या अस्तित्वाचे मुख्य प्रयोजनच नाकारणे ठरेल.

तात्पर्य, 'मुस्लिम प्रश्ना'च्या तोंडवळ्याचाच एक गंभीर व उग्र असा 'हिंदू प्रश्न' मौजूद आहे. या दोन्ही प्रश्नांची तटस्थपणे एकाच भूमिकेमधून परखड चिकित्सा करूनच विधायक राष्ट्रवादाची सैद्धान्तिक व व्यावहारिक मांडणी शक्य आहे. तसे न करता, परंपरानिष्ठ पण लिवरल असलेले स.ह. परंपरेचे गौरवीकरण करणाऱ्या मूलतत्त्ववादी कट्टर संघ-परिवाराची कड घेण्याची गोष्ट करतात, आणि आक्रमक जातीयवादी हिंदुत्ववादाची तळी उचलून धरतात, असे चित्र समोर येते. त्यांची 'विधायक राष्ट्रवादाच्या दिशेने' ही पुस्ती

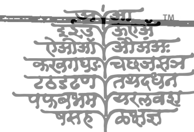
---

* लिवरल भूमिकेत वेगवेगळे प्रवाह आहेत. उदा. न्यायमूर्ती रानडे हे पण लिवरल होते, पण परंपरेला झिडकारू नये ही त्यांची भूमिका होती. तर अ.भि. शहा हे 'आधुनिकतावादी लिवरल' होते असे म्हणता येईल. 'परंपरानिष्ठे'त परंपरेने प्राप्त वारशाविषयी एक अभिमानही असतो, आणि राष्ट्रीयत्वाची ती वैशिष्ट्यपूर्ण वैठक राखण्याविषयी आग्रहही असतो. लिवरल नसलेला परंपराभिमानी हा कट्टरतेकडे, पुनरुज्जीवनवादी भूमिकेकडे वळण्याची दाट शक्यता असते.

मग केवळ एक, काळ्या ढगाला रुपेरी कंडा देवविण्याचा प्रकार ठरतो. एका स्वतंत्र व समर्थ बौद्धिक मांडणीचा दर्जा त्यांच्या विवेचनाला प्राप्त होत नाही.

आपला हिंदुत्ववाद "पूर्णपणे धर्मनिरपेक्ष (म्हणून अ-जातीयवादी, अ-मुस्लिमद्वेषी), अनत्याचारी, अहिंसक आणि अनाक्रमक आहे. तो 'भारतीय' किंवा 'हिंदी' राष्ट्रवादच आहे – फक्त त्याचे नाते मी देशाच्या परंपरेशी जोडण्याचा प्रयत्न करीत आहे" असे म्हणून स.हं.नी म्हटले आहे, "ही परंपराही अशी की, तिचे घटक आधुनिक जीवनाच्या मूल्यांशी शक्य तितके सुसंगत राहतील." (*नवभारत*, मे-जून १९९७) असा हिंदुत्ववाद सावरकर व संघ-परिवाराच्या हिंदुत्ववादाच्या विरोधात ठामपणे उभा करणे वस्तुतः आवश्यक आहे. विकसनशील सावरकरी व संघ-परिवारप्रणीत हिंदुत्ववादाचे ते एक आणखी विकसित रूप आहे हे (संघ-परिवाराला) पटवून देण्याच्या प्रयत्नात ही गोष्ट हरवून जाते. दुसरी गोष्ट, अविकसित (संकुचित, कट्टर) हिंदुत्ववादाशी स.हं.ची असलेली भावनात्मक नाळ पूर्णपणे तुटलेली नाही, हेही पुस्तकात दिसते. या दोन्ही गोष्टींचा स.हं.नी विचार करावा ही त्यांना विनंती.







अनुक्रमणिका

पत्रव्यवहार

१. महात्मा फुले यांची शिकवण :

'म. फुले यांची शिकवण : आज-उद्याच्या संदर्भात' (लेखांक १) वाचला. लेख आवडला. म्हणजे त्यातली शेवटची मांडणी, विशेषत्वाने. समकालीन संदर्भात फुल्यांना स्वीकारायचं म्हणजे काय करायचं याविषयीची श्री. पळशीकर यांची भूमिका निखळ-पणे मान्य व्हावी अशीच आहे. मात्र माझ्या काही शंका आहेत.

(१) सर्व अनर्थांचे मूळ ब्राह्मण व त्यांचे कसव, कपट व कारस्थान यांतच जोतिबांनी पाहिले. सर्व मारा केंद्रित करावयास त्यांना एक शत्रू मिळाला हे खरे; पण यामुळे त्यांच्या विश्लेषणात दुबळेपण उत्पन्न झाले असे पळशीकरांनी लिहिले आहे.

पण जोतिबा फुल्यांनी सर्व अनर्थाचे मूळ ब्राह्मणांच्या कपट-कारस्थानांत पाहिले हे स्वाभाविकच नाही का?

शूद्रातिशूद्रांनी काय नेसावे-पेहरावेपासून काय, कुठे आणि कसे खावे-प्यावे इथपासून, म्हणजे या तशा प्राथमिक असलेल्या पण ज्याला मूलभूत म्हणता येतील अशा बाबींपासून, ते व्यवस्थेतले त्यांचे स्थान नेमके कुठे आणि कसे असावे यावरही ज्यांचे नियंत्रण होते ती व्यवस्था आणि त्या व्यवस्थेत अमल गाजविणारे (पळशीकरांच्या मताप्रमाणे मर्यादित का होईना) ब्राह्मण हे जर फुल्यांनी शत्रूस्थानी मानून विश्लेषण केले असले तर त्यात अस्वाभाविक काही नसावे. फुल्यांनी तत्कालीन यंत्रणा त्यांच्या विश्लेषणात प्रधान मानलेली आहे. मग त्याला दुबळे म्हणता येईल का? उलट अलीकडच्या काळातला फुले हा सर्वांत पहिला माणूस होता, ज्याने आपल्या पेशीय संरचनेतले अंतर्विरोध आणि क्षेत्रीय असण्यातले विरोधाभास मांडले.

(२) श्री. पळशीकर यांनी *महात्मा फुले समग्र वाङ्मय* या ग्रंथातील तर्कतीर्थांच्या प्रस्तावनेचा संदर्भ दिलेला आहे. तो असा की, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या मते स्मृतींमध्ये सांगितलेल्या भक्ष्याभक्ष्यविषयक वा स्पृश्यास्पृश्यविषयक चालीरीती या परंपरागत असलेल्या त्या त्या जमातीच्या चालीरीती होत.

मेलेल्या जनावराचं मांस खाणं ही त्या समूहाची परंपरागत रीत होऊ शकते का? रीतभात टिकविण्यापेक्षा यामागे नक्कीच काही वेगळी कारणं नाहीत का? तर्कतीर्थांच्या वरील विधानाचा संदर्भ घेऊन आपण पूर्वास्पृश्यांच्या आहाराविषयीच्या चालीरीतींचं विश्लेषण कसं करू शकू? त्यामध्ये एक छुपा व्यत्यास आणि उदात्तीकरणदेखील येत नाही का?

(३) राज्यकर्त्यांनी स्वतःचे हितसंबंधी संघर्ष यशस्वी करण्यासाठी वैदिक विरुद्ध जैन/बौद्ध, शैव विरुद्ध वैष्णव या प्रकारे त्या संघर्षांना धार्मिक/पंथिक रंग व वळण दिलेही असेल, असे पळशीकरांनी लिहिले आहे.

बौद्ध धम्माचा प्रसार होण्यात केवळ राज्यकर्त्यांचे हितसंबंध होते असे मला वाटत नाही. *नवभारत*मध्येच श्रीनिवास दीक्षित यांच्या 'चार्वाक : पुनर्भेट(१)' (मार्च-एप्रिल १९९७) या लेखातले पुढील मुद्दे या दृष्टीने महत्त्वाचे आहेत. "इतर कोणत्याही देशाच्या इतिहासातल्या प्रमाणे भारताच्या इतिहासातही वैचारिक संघर्ष झाले. उपलब्ध वाङ्मयावरून दिसते की, मुख्य संघर्ष झाला तो वैदिक आणि बौद्ध यांच्यामध्ये. त्यात बौद्ध यशस्वी झाले, कारण बौद्धांकडे एक सुदृढ तत्त्वज्ञान होते, संघटना होती आणि महत्त्वाचे म्हणजे चारित्र्य होते. बौद्धांनी यज्ञ-संस्कृती आणि श्रौतधर्म ही दोन्ही नामशेष केली आणि नैतिकता हाच धर्माचा गाभा आहे हे तत्त्व अधोरेखित केले." बौद्ध धम्माचा प्रसार होण्यात ही कारणे महत्त्वाची ठरली असावीत असे मला वाटते.

४) चातुर्वर्ण्य, जातिभेद, स्पृश्यास्पृश्यता यांचा भंग करावयाचा असला तर कष्टप्रद व सेवा व्यवसायांना उच्च प्रतिष्ठा देण्याचा संस्कार मनात रुजला पाहिजे, असं पळशीकरांचं मत आहे.

परंतु परिस्थिती याच्या नेमकी उलट आहे. महानगरीय संरचनेतले महानगरपालिकेतले सर्वांत खालच्या श्रेणीतील सफाई कामगार हे अजूनही खालच्या मानल्या गेलेल्या जातींतीलच असतात. भंगीकाम करणारे भंगी समाजातील असतात. किंबहुना वडील निवृत्त झाल्यावर त्या जागी भंगीकाम करण्यास त्याचा मुलगाच पुढे येतो, त्याला येणं भागच असतं. वेगवेगळ्या कारणांनी. आजपावेतो तरी एखाद्या ब्राह्मणाने आपखुशीने ही

चाकरी पत्करली असे उदाहरण निदान माझ्या तरी पाहण्यात नाही. त्यामुळे मला ही संकल्पना युटोपियन वाटते. अर्थात त्या आदर्शाप्रत जाण्याचा आदर्शदेखील वर्तमानात नाही.

प्रज्ञा लोखंडे
१५/४ वृंदावन,
वारा वंगला, कोपरी कॉलनी,
ठाणे (पूर्व), ४०० ६०३.

उत्तरादाखल वसंत पळशीकर लिहितात :

१) चातुर्वर्ण्य आणि जातिव्यवस्था-स्पृश्यास्पृश्यता या केवळ 'धार्मिक' वावी नाहीत; येथील आर्थिक-राजकीय व्यवस्थेचाही त्या संरचनात्मक अंग आहेत, याची फुल्यांच्या लेखनात जी जाण प्रकट होते ती मोलाची होती.

भारतीय समाजव्यवस्था ही व्राह्मणांनी एक आराखडा वनवून त्यानुसार उत्पन्न केली, ती इतर सर्वांवर (क्षत्रिय, वैश्य, शूद्रातिशूद्र) लादली, हे विश्लेषण अनैतिहासिक व दुवळे आहे, असे माझे म्हणणे.

स्वतःला 'आर्य' म्हणणाऱ्या लोकांनी भारतात येऊन येथील देशी क्षत्रियांना शूद्र-अतिशूद्र ठरवून त्यांच्यावर चातुर्वर्ण्याधिष्ठित संरचना लादली असे जरी क्षणभर गृहीत धरले तरी, या 'आर्य' लोकसमूहांमध्ये फक्त 'व्राह्मण' नव्हते. क्षत्रिय व विश हे पण त्या लोकसमूहाचा भाग होते ना?

नांगरटीवर आधारित शेतीव्यवस्था ही ज्या ग्रामाधिष्ठित नागर संस्कृतीचा कणा वा गाभा होती त्या व्यवस्थेचा व शूद-अतिशूद्र या वर्णव्यवस्थेतील घटकांच्या आकारास येण्याचा घनिष्ठ संबंध असावा असे मला दिसते. यात जित-जेते संबंधही ग्रथित झालेला आहे. हे मन्वंतर घडून येत असतानाच 'विश' या वर्णाचे रूपांतर घडून आले असावे. व्यापारी-भांडवलदार म्हणजे वैश्य हे समीकरण तयार होणे आणि लांवलांबवरचा व्यापार व अशा व्यापारासाठी स्थानिक गरजांची पूर्तता करण्यापलीकडचे अधिकचे उत्पादन हा अर्थव्यवस्थेचा एक महत्त्वाचा घटक वनणे आणि नागर संस्कृती उत्कर्ष पावणे यांचा घनिष्ठ परस्परसंवंध आहे. ही सारी राजकीय-आर्थिक घडामोड व्राह्मणांची कर्तवगारी नाही.

व्राह्मण पुरोहित होते. ते धर्मशास्त्रीय ग्रंथ रचणारे, त्यांचा अर्थ लावणारे व त्यांच्या आधारे निवाडे करण्याचे काम करणारे होते. आजच्या भाषेत, ते आकारास येणाऱ्या-आलेल्या प्रतिष्ठित राजकीय-आर्थिक-सामाजिक व्यवस्थेला प्रमाणित करणारे, व तिचे प्रामाण्य ठसविण्यात-टिकविण्यात राजेरजवाड्यांना (म्हणजे क्षत्रियांना) मदत करणारे होते. ही महत्त्वाची पण दुय्यम भूमिका आहे.

याज्ञवल्क्यस्मृती, *मनुस्मृती* यांसारख्या ज्या अनेकानेक स्मृती आहेत त्यांनी समाजव्यवस्था घडविली, निर्माण केली का? वव्हंशाने नाही, असेच उत्तर द्यावे लागेल. राज्यसत्तेचे सर्वाधिकारवादी भक्कम पाठवळ (सँक्शन) असेल तर आणि तरच कायदेकानू वा राज्यघटनेतील कलमे व्यवहारात उतरतात असे आपला आजचा अनुभव सांगतो.

भारतीय समाजव्यवस्थेतील विषमता, शोषण, अन्याय, दडपणूक, जुलूम मी नाकारीत नाही. या साऱ्यांना अधिमान्यता व प्रामाण्य प्राप्त करून देण्यात व्राह्मणांचे योगदान, व ती भूमिका पार पाडण्याच्या ओघात हाती येणारी सत्ता व लाभ या गोष्टीही मी अमान्य करीत नाही. अशी व्यवस्था कशी व कोणी निर्माण केली व शूद्रातिशूद्रांवर लादली याविषयीचे महात्मा फुले यांचे विश्लेषण मी अमान्य करीत आहे.

(२) अस्पृश्यांमध्ये ज्या सर्व जाती व समूह यांची गणना होत होती त्यांना अस्पृश्य ठरविल्यावर, स्पृश्यांपासूनचे वेगळेपण, अंतर व हीनपण-दुवळेपण ठरविण्यासाठी व राखण्यासाठी अनेक निर्वंध लादले गेले असले पाहिजेत यात काही शंका नाही – निदान माझ्या मनात तरी.

मुद्दे दोन आहेत : (१) हे निर्वंध भारतभर एकसारखेच आढळत नाहीत. अस्पृश्य गणल्या गेलेल्या सर्व जातीयांवरील निर्वंधांमध्येही फरक आहे. कोणत्या जातीयांना अस्पृश्य गणावयाचे यावद्दलही सर्वत्र एकसारखेपणा आढळत नाही. याचा अर्थ, चातुर्वर्ण्य, जातपात व स्पृश्यास्पृश्यता ही सर्वसाधारण चौकट देशभर आढळत असली तरी, निर्वंधांचे मान व जाचकता यांत वैचित्र्य होते. यावावतचे निर्णय स्थानिक पातळीवरील परिस्थिती, परंपरा, क्षत्रिय राजांची भूमिका यांवरही अवलंवून राहत असले पाहिजेत.

(२) नैसर्गिक रीत्या वा वन्य श्वापदांकडून हत्या झालेल्या प्राण्यांचे मांस खाण्याची प्रथा अस्पृश्य गणल्या गेलेल्या जातींपैकी कोणत्याही जातीत आदिम काळातही नव्हती; हा त्यांच्यावर, त्यांची अस्पृश्यता ठसविण्यासाठी लादलेला निर्वंध होता, हे तूर्त स्वीकारून विचार करूया. या प्रकारचे अंतर ठसविण्याची गरज आणि महत्त्व कोणत्या वर्णाला होती? व्रह्मकर्म करणारे व्राह्मण मांसाहार करीत होते, गोवंशहत्या करीत होते, त्या

काळातच जाती अस्पृश्य म्हणून वेगळ्या केल्या गेल्या होत्या असे मानले तरी, ही गरज ब्रह्मकर्म करणाऱ्या आर्यांइतकीच क्षत्रियकर्म पार पाडणाऱ्यांची व तत्कालीन विशवर्णीयांची असणार. किंबहुना, ती सर्वसामान्य आर्यांची सगळ्यात जास्त असणार. म्हणजेच, हा निर्वंधही फक्त 'ब्राह्मणां'ची निर्मिती नसणार. मांसाहार निषिद्ध मानलेला ब्राह्मण वर्ण उदयास आल्यानंतरच्या काळात जर हा निर्वंध लादला गेला असेल तर, या निर्वंधाची आवश्यकता ब्राह्मणांना असणार नाही. ती ब्राह्मणेतर सवर्णांना – विशेषतः क्षत्रियांना – असणार.

स्मृतिकार ब्राह्मण/ऋषी हे मुख्यतः संकलन करणारे, त्याद्वारे प्रमाणित करणारे व अधिमान्यतेद्वारा पुष्टी करणारे होते; चालीरीती, निर्वंध, रूढी इत्यादी निर्माण करणारे ते नव्हते, हे तर्कतीर्थांचे म्हणणे या पार्श्वभूमीवर समजू शकते.

कोणकोणत्या गोष्टी केल्या असता अस्पृश्य व सवर्ण हे अंतर सतत ठसेल याविषयी उच्चवर्णीयांतील क्षत्रिय राज्यकर्ते व त्यांचे ब्राह्मण पुरोहित यांनी खल केलाच असणार आणि निर्वंध लादले असणार. ते लादत असताना, अस्पृश्यांनी आपल्या चालीरीतींमध्ये बदल करून उच्चवर्णीयांसारखा पोशाख करू नये, खाणेपिणे ठेवू नये, घरे बांधू नयेत अशी बंधने घातली गेली ही गोष्ट निर्विवाद. या उद्देशाने, उच्चवर्णीय वा सवर्ण यांच्याप्रमाणे, खाण्यासाठी प्राणी मारून वा शिकारीत प्राणी मारून इतःपर अस्पृश्यांनी मांस खाऊ नये असा निर्वंध घातला का? की या प्रकारचा निर्वंध फक्त गोवंशापुरताच होता? तर्क असा होतो की, गोवंश वगळता अन्य प्राण्यांच्या बाबतीत असा निर्वंध घातला गेला नाही. आणि गोवंशाबाबतीत पुढीलसारखे काहीतरी घडले असावे : त्रैवर्णिक आर्यांनी जेव्हा गोवंशहत्या व गोवंशमांससेवन ही धर्माच्या कारणाने वर्ज्य मानली तेव्हा हा गोवंशहत्या निर्वंध सर्वांनाच लागू झाला; त्यानंतर ज्या आर्येतर जातिजमातींना गोवंशमांस खायची मुभा राहिली त्यांना अन्य कारणाने मृत झालेल्या गाईबैलांचे मांसच फक्त उपलब्ध राहिले. त्रैवर्णिक आर्यांना अनुसरून ज्यांनी गोवंश-मांससेवन वर्ज्य मानले नाही ते तत्कालीन समाजव्यवस्थेचे घटक म्हणून राहिले पण ते अवर्ण किंवा पंचम वर्ण ठरले. आणि मग, मृत जनावरांचे (म्हणजे गोवंशीय प्राण्यांचे) मांस खाण्याचे न सोडणे ही एक ठळक विभाजनरेषा म्हणून अस्तित्वात आली.

खरे तर, मृत गोवंशीय प्राण्याचे मांसदेखील खाता येणार नाही असा निर्वंध उच्चवर्णीयांना, शास्त्राधारे, धार्मिक म्हणून लादता आला असता. तो तसा का लादला गेला नाही, हा प्रश्न विचारावयास पाहिजे. याचे एक उत्तर असे सुचते की, वैदिकधर्मीय म्हणून या जाति-जमातींकडे पाहिले जात नव्हते. त्यांना वैदिकधर्मीय बनविण्याविषयी उत्साहही नव्हता. पण ते समाजव्यवस्थेचे, विशेषतः ग्रामव्यवस्थेचे, घटक म्हणून हवेच होते. गोवंश हा पाळीव असल्याने, खाण्यासाठी हत्या न करण्याचा निर्वंध सर्वांवर बंधनकारक ठरला; मांस खाण्याची मुभा अवर्णांना राहिली. पण त्यांना फक्त मृत जनावरांचेच मांस उपलब्ध होऊ शकत होते. त्याला या मंडळींची हरकत असण्याचे काही कारण नव्हते. मृत गोवंशमांस खाणे ही, अशा रीतीने, चालरीत म्हणून अस्तित्वात आली, जिचा उगम त्रैवर्णिक आर्यांनी स्वतःवर लादलेल्या निर्वंधात होता.

तुम्ही हवे तर गाई-बैल मारून त्यांचे मांस खाऊ नका; पण आम्हाला गोवंशहत्या करून मांस खाण्यात काही आक्षेप वाटत नाही, तेव्हा ती मोकळीक आम्हाला असावी, असे अस्पृश्यांना म्हणता येत नव्हते. तेव्हा, समाजात सत्ता कोणाची ही गोष्ट स्पष्ट होती. गाय वा बैल मेल्यावरही त्यांचे मांस खायचे नाही असाही निर्वंध घालता आला असता, कारण सत्ता तर होतीच. तो निर्वंध का घातला गेला नाही? एक तर ती चाल रुळलेली असावी; आणि, शिवाय, अंतर ठसविण्याच्या दृष्टीने, एक घृणेची भावना बाळगण्याच्या दृष्टीने ती चाल बंद न करणे सोयीचेच होते, असे स्पष्टीकरण असू शकेल.

दया पवार – प्रज्ञा लोखंडे यांचे वडील – यांच्या *बलुतं* या आत्मचरित्रात्मक पुस्तकात नगर जिल्ह्यातील खेड्यातल्या जीवनाचे चित्रण आहे. मांस खाण्याच्या इच्छेमधून बेरकी युक्त्या करून गाय/बैल यांचे 'नैसर्गिक' मरण कसे घडवून आणले जाई याबद्दल त्यांनी लिहिल्याचे आठवते. मृत जनावराचे मांस खायला लागते याबद्दल चीड वा घृणा वाटत असे असा ठसा मात्र उमटत नाही. खाण्यासाठी मारला जाणारा बैल असो वा बोकड, प्रत्यक्षात मृत झालेल्याच प्राण्याचे मांस खाल्ले जाते ही गोष्ट लक्षात घेतली तर, चीड वा घृणा वाटत नसे याचे नवल वाटत नाही. इच्छा झाली तरी आपण खुलेपणाने गाय वा बैल कापू शकत नाही, याबद्दल चीड उत्पन्न होत असेल. त्यामुळे, युक्तीने मरण घडवून आणून मग मांस खाण्यात प्रस्थापित व्यवस्थेवर मात केल्याचे समाधान, गर्वही वाटत असे, असे *बलुतं* वाचून मनावर छाप उमटते.





अस्पृश्यतेचे वा अस्पृश्यांवर घातलेल्या निर्वंधांचे समर्थन वा उदात्तीकरण कशानेच होऊ शकत नाही. तर्कतीर्थांचाही हा हेतू नसणार याचा आपण विश्वास बाळगावयास हवा. परंपरागत चालीरीतींचेच संकलन स्मृतींमध्ये केलेले आढळते हे मान्य केल्यावरही, हा आक्षेप राहतोच की, या चालीरीती सोडून उच्चवर्णीयांच्या रीतिभातींचा अंगिकार करण्याची मोकळीक अस्पृश्यांना नव्हती, आणि हा आक्षेप जास्त जोरदार आहे.

(३) बौद्ध धम्माचा प्रसार मुळात राज्यकर्त्यांनी जबरीने घडवून आणला असे मी म्हटलेले नाही. राज्यकर्ते धर्माचा वापर राजकीय हेतूसाठी करतात हे आपण आजही जगभर अनुभवीत आहोत. बौद्ध धम्माच्या प्रसाराने व प्रभावाने तत्पूर्वी जो वैदिक धर्म (श्रीनिवास दीक्षितांच्या शब्दांत यज्ञ-संस्कृती व श्रौतधर्म) होता त्याचे प्रामाण्य नष्ट झाले. बौद्ध धम्म, जैन धर्मविचार यांचा प्रभाव ओसरून पुन्हा एकवार वेदप्रामाण्य स्वीकारणारा, ब्राह्मणांचे स्थान पक्के करणारा व महत्त्व वाढविणारा 'सनातन धर्म' (किंवा ब्राह्मण्यप्रधान धर्म) येथे प्रस्थापित झाला. केवळ वैचारिक वाद-संवाद स्वरूपाच्या प्रक्रियेचा हा परिपाक नव्हता असे माझे मत.

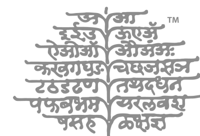
राज्यसत्तेला लोकांमध्ये अधिमान्यता असावी लागते. केवळ वळ पुरे पडत नाही. आजच्या भारतीय राज्यसत्तेला भारतीय संविधान, न्यायसंस्था, विधिमंडळे ही अधिमान्यता प्राप्त करून देतात. पूर्वीच्या काळी ती धर्मसंस्थेच्या साहाय्याने प्राप्त करून घेतली जात असे. बौद्ध व जैन हे सुसंघटित व प्रतिष्ठित होते. आर्थिक दृष्ट्याही ते संपन्न होते असे दिसते. म्हणजे, एका टप्प्यावर समाजातील धनवान व सत्तावान मंडळींनी बौद्ध व जैन यांच्याशी 'आश्रयदाते' म्हणून संबंध प्रस्थापित केले. असे संबंध प्रस्थापित करण्यात उभय पक्षांचा लाभ होता. सत्ता व/वा धन संपादले तरी लोकांमध्ये अधिमान्यता मिळविण्याची गरज असलेली, त्या अधिमान्यतेची भूक असलेली, आपणासाठी उच्च स्थान प्राप्त करण्याची आकांक्षा असलेली ही नवश्रीमंत व नवसत्तावान मंडळी होती असे दिसते.

लहान वा मोठे राजे स्वतःच्या राज्याला स्थैर्य प्राप्त करून घेण्यासाठी वा राज्यविस्तार करण्याच्या आकांक्षेने अन्य राज्यांत अस्थैर्य वा बंडाळी उत्पन्न करण्यासाठी धर्मसंस्थेचे 'आश्रयदाते' बनतात, एक पक्ष घेतात व धर्मकारण व राजकारण यांचा मग संयोग होतो. असा संयोग घडून येण्यात धर्मसंस्थेच्या नेत्यांना (धर्मगुरूंना) चांगलाच रस असतो. ही गोष्ट आजही आपण अनुभवीत आहोत. बौद्ध व जैन यांचे 'संघ' या स्वरूपात संघटन निर्माण झाल्यावर त्यांच्यातील कर्तबगार, आकांक्षी अशा काही धुरीण व्यक्तींनी राज्यकर्त्यांशी हातमिळवणी करून संघ अधिक बलवान व प्रभावी बनविण्याचा मार्ग अनुसरला असला तर नवल नाही.

टोळीसमाज, गणराज्ये यांच्या पलीकडे जित-जेते संबधांच्या आधारे नव्या प्रकारची राज्ये-साम्राज्ये प्रस्थापित झाल्यावर धर्मसंस्थेचेही संघटन एका वेगळ्या प्रकारे होणे अटळ ठरले. या टप्प्यावर धर्मकारण व राज्यकारण यांची सांगड घातली गेली. या आलोकात (परस्पेक्टिव) भारतीय इतिहास समजून घ्यायला हवा असे मला म्हणावयाचे आहे. धर्माच्या क्षेत्रातील बंडखोरी, बंडखोर चळवळी, मग त्यांचे कालांतराने प्रस्थापित धर्मसंप्रदायांमध्ये होणारे रूपांतर ही प्रक्रियाही मग अधिक चांगल्या प्रकारे समजून घेता येईल.

(४) व्यवसायांमध्ये उच्च-कनिष्ठ, काही 'शुद्ध' तर काही 'घाणेरडे' अशा प्रकारचा भेदभाव आज भारतात सर्वांच्याच मनात खोलवर रुजलेला आहे. केवळ ब्राह्मणांच्याच मनात असा भेदभाव आहे असे नाही. वस्तुस्थिती काय आहे याविषयी माझेही दुमत नाही. 'हलके', 'हीन', 'घाणेरडे' काम जातीमुळे वा परिस्थितीमुळे करावे लागत असलेल्यांच्या मनातही हा भेदभाव मात्र तेवढाच घट्ट रुजलेला आहे.

तो तसा कायम ठेवून आपण काही प्रमाणात गेल्या दोनशे वर्षांमध्ये आधुनिक बनलो आहोत. त्यामधूनही व्यवसाय व जात यांची सांगड ढिली पडली आहे. ब्राह्मण भंगी म्हणून नोकरी करणारा सापडत नाही हे खरेच; पण जे व्यवसाय करण्याचे शंभर वर्षांपूर्वी ते विचारही करू शकले नसते अशा व्यवसायांमध्ये ब्राह्मण आज सापडतात. ब्राह्मणांवर टीका करीत असताना हे पण ध्यानात असावे की, पूर्वाश्रमींचे महार, चांभार, मांगदेखील भंगी म्हणून चाकरी करताना बहुधा सापडणार नाहीत. त्याच वेळी, भंगी कुटुंबातल्या मुलामुलींवर भंगीकाम करण्याची सक्ती आज कोणी करू शकत नाही; तरीही बहुसंख्य मुले शिकल्यावरही त्याच व्यवसायात आढळतात ही वस्तुस्थिती आहे असे असले तर, याचे एकमेव कारण जात हे नाही असेच अभ्यासामधून निघेल. शहरांमध्ये राहावयास घर, बऱ्यापैकी पगार व नोकरीची हमी या इतक्या दुर्मिळ गोष्टी आहेत की, भंगीसमाज या नोकऱ्याचाकऱ्या मक्तेदारीने आपल्याच





हाती ठेवण्याची गोष्ट करीत असेल असेही निष्पन्न होण्याची दाट शक्यता आहे. वास्तव गुंतागुंतीचे आहे.

ब्राह्मण व तत्सम उच्चवर्णीय कुटुंबांमधील व्यक्तींनी हीन व घाणेरडे मानले गेलेले व्यवसाय करावेत, कोणतेच काम अप्रतिष्ठेचे नाही हे जगून सिद्ध करावे ही गोष्ट, अत्यल्प प्रमाणात का होईना पण, स्वातंत्र्यापूर्वीच्या काळात गांधींच्या अनुयायांपैकी अनेकांनी साध्य केली, याचीही आठवण आपण ठेवावयास हवी.

स्वतःचा पारंपरिक जात-व्यवसाय पारंपरिक पद्धतीने वंशपरंपरा प्रत्येकाने करीत राहावे, जातपात व स्पृश्यास्पृश्यता प्रत्यक्षात कायम राखण्याची व्यवस्था करावी अशा मतलवी कावेबाज हेतूने 'सर्व कामे समान प्रतिष्ठेची असतात हा संस्कार रुजवावा' अशी भूमिका घेतली जाते, हा पूर्वग्रह बाळगून युक्तिवाद करण्याने प्रश्न सुटणार आहे का?

आपण भंगीकामाचेच उदाहरण घेऊ. भंगी जातीतल्या कोणासही भंगीकाम करावयास देऊ नये; सक्तीने उच्चवर्णीयांना हे काम करावयास लावावे, या भूमिकेत ते काम हीन व घाणेरडेच मानलेले असते. उच्चवर्णीयांना हीन व घाणेरडे काम करावयास लावण्यात धडा शिकविणे, सूड उगविणे या गोष्टी साधतील इतकेच. तरीही, 'ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य वर्णाचा असून सक्ती झाल्याने हे काम ती व्यक्ती करीत आहे' ही भावना समाजाची राहिली तर भंगीकाम करूनही त्यांचे उच्चवर्णीयत्व टिकूनच राहील. दुसरी भूमिका अशी असू शकेल की, जीवनशैली, तंत्रविज्ञान, उपकरणे-व्यवस्था यांद्वारा असे परिवर्तन घडून यावे की हीन व घाणेरडे व्यवसायच नष्ट व्हावेत वा त्यांचे स्वरूप इतके काही बदलून जावे की, सर्व जातींमधील व्यक्ती ते काम नोकरी-व्यवसाय म्हणून करावयास पुढे येतील. या दिशेने काही वाटचाल आपण केली आहे. मैल्याची पाटी उचलावयास घरोघर भंगी येण्याची गोष्ट नाहीशी होत आहे; पण 'सफाई कामगार' हा व्यवसाय राहीलच असे दिसते. तंत्रवैज्ञानिक बदलांनंतरही, हीन व घाणेरडा म्हणूनच या कामाकडे पाहिले जात असल्याने आपखुशीने हा व्यवसाय करायला कोणी येत नाही. तिसरी भूमिका पुढीलप्रमाणे मांडता येईल. पारंपरिक जातपात व स्पृश्यास्पृश्यता यांचे कंबरडे मोडण्यासाठी, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या शिकवणीला अनुसरून, भंगीकाम आपण करणार नाही, त्यापोटी जे काही सोसावे लागेल ते सोसू हा निर्धार भंगी जातीत उत्पन्न करणे हा एक घटक तिच्यात असेल. दुसरा घटक, तंत्रविज्ञान, कार्यपद्धती व व्यवस्था यांच्यात सुधारणा घडवून आणून त्या व्यवसायाचे रूप पालटून टाकणे, हा असेल. मानवी मलमूत्र याकडे पाहण्याची दृष्टी 'दुर्गंधीयुक्त घाण' अशी आजवर राहिलीय. पण दुर्गंधी येणार नाही, मलमूत्राने अंग बरबटणार नाही या दृष्टीने रचना आज करता येते. खताच्या व बायो-गॅसच्या निर्मितीशी याची सांगड घातली तर ही दृष्टी पालटण्यास चालना मिळते असा ग्रामीण भागातला अनुभव आहे. शहरांमध्ये संडास वायो-गॅस संयंत्रांना जोडणे बंधनकारक करता येईल. तिसरा घटक, कोणतेही काम हलके, हीन वा घाणेरडे नाही; काही कामे करीत असताना 'घाणी'त हात घालावा लागत असला तरी माणूस त्यामुळे कायमचा विटाळत नाही, हा संस्कार शिक्षण व प्रत्यक्ष कार्य याद्वारे रुजविणे, हा होय.

भंगीकाम, ढोरे फाडून चामडे कमविण्याचे काम, चांभारकीची कामे इत्यादी हीन मानली जाणारी कामे, प्रसंगी व्यावसायिक पातळीवरही करण्याची प्रेरणा गांधींनी अनेकांना दिली. स्वातंत्र्योत्तर काळात ही प्रेरणा विरून गेल्यासारखी आहे. या प्रेरणेचे पुनरुज्जीवन बदललेल्या संदर्भात करण्यावर भर द्यायला हवा आहे.

■■

२. साने गुरुजींचा वारसा :

*नवभारत*चा मे-जून १९९७ चा अंक. त्यात आलेला 'साने गुरुजींचा वारसा' लेख वाचला. महाराष्ट्रात सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्यात ज्यांनी पायाभूत व मानवतावादी भूमिका घेऊन कार्य केले त्या गाडगेबाबा, संत तुकडोजी, विनोबाजी, सानेगुरुजी, गांधीजी यांचे नाव पश्चिम महाराष्ट्रातील बुद्धिजीवी, बहुजनसमाजवादी व सकल आंबेडकरवादी घेत नाहीत हे प्रकर्षाने जाणवत होते. शाहू महाराज, फुले, आंबेडकर यांचा राजकीय स्वार्थासाठी उपयोग गांधीजनविरोधी पश्चिम महाराष्ट्राच्या काँग्रेस पुढाऱ्यांनी केला व गठ्ठा मते मिळविण्या-साठी आंबेडकरवाद्यांना वापरून घेतले आणि आजही तेच धोरण राबविले जात आहे.

मी नेहमीच म्हणत असतो की, महात्मा गांधींनी सवर्णांत विवेक जागविला व आंबेडकरांनी पूर्वास्पृश्यांमध्ये स्वाभिमान.

अशा प्रकारे दोन्ही हातांनी अस्पृश्यतेची दरी बुजण्याचे कार्य सुकर झाले. परंतु संकुचित स्वार्थापोटी उभयताही मंडळी गांधीद्वेष करून ती मिटत आलेली जखम पुन्हा उघडी करीत आहेत. स्वतःविरुद्ध होणारा अन्याय दूर करण्यास लढणे ही प्राणिस्वभावसुलभ धारणा आहे. आंबेडकरांनी अस्पृश्यतेविरुद्ध लढणे व गांधीजींनी स्वातंत्र्यासाठी लढणे या स्वाभाविक प्रतिक्रिया म्हटल्या पाहिजेत. गांधीजींनी अस्पृश्यांचा कैवार घेणे, दीनबंधू अँड्यूज यांनी भारतीय स्वातंत्र्यासाठी साथ करणे यात मानवतेचे मर्म आहे. महात्मा फुलेंनी मानवतापूर्ण भूमिका बठविली होती. त्यांनी ब्राह्मण व दलित दोहोंसाठी काम केले; स्वजातीपुरते काम केले नाही. आजही गांधी व आंबेडकर या दोन शक्ती एकत्र येतील तर खऱ्या अर्थाने महाराष्ट्रात नवयुगाला प्रारंभ होईल. पण पंचशील पाळणारे व साधनशुचितावाले त्या विचाराचे खरे पाईक व्हावे लागतील.

बंगजीसोबत मी नुकताच पंढरपुरला योगायोगाने ग्रामस्वराज्य कार्यासाठी साधु-कीर्तनकारांशी संपर्क साधण्यास श्री. अण्णासाहेब जाधव यांच्या निमंत्रणावरून गेलो होतो. मी मूर्तिपूजकही नाही व विरोधकही नाही. पण पंढरपुरचे दैवत पुंडलिक व विठोबा या दोहोंचे समान आकर्षण मला आहे. पुंडलिकाच्या रूपाने निष्काम भक्ताचे व विठ्ठलाच्या रूपाने वत्सल ईश्वराचे मिलन, संपूर्ण वैभव तेथे प्रगटले आहे. भक्त कसा असावा – पुंडलिकासारखा. देव कसा – तर विठोबासारखा. अद्वितीय दर्शन.

खरोखरच महाराष्ट्रात सर्वसामान्य जनतेचे भले व्हायचे असेल तर सरड्याप्रमाणे रंग बदलणाऱ्या तथाकथित राजकारणी पुढाऱ्यांच्या नादी न लागता, मानवीय भूमिकेवर आरूढ होऊन, सवर्ण-अवर्ण, गरीब-श्रीमंत या भेदांना अतिरिक्त महत्त्व न देता १. कृतिशील गांधीविचारक २. कृतिशील साधना परिवार – समाजवादी ३. कृतिशील, नवबौद्ध मंडळी ४. पक्षातीत वृत्तीचे राजकीय-सामाजिक कार्यकर्ते आणि ५. आध्यात्मिक-क्षेत्रातील मंडळी अशा लोकांनी, ज्यांना खऱ्या अर्थाने तळमळ आहे व आवश्यकता वाटते त्यांनी एकत्र बसून विचारांची देवाण-घेवाण करावी. नंतर त्यांनी आपला एक कार्यकारी गट स्थापन करून कोकण-पश्चिम महाराष्ट्र-मराठवाडा-विदर्भ क्षेत्रातील या भावनेला अनुकूल असणाऱ्या कार्यकर्त्यांचे – जे विधायक भूमिकेने विचार करतात त्यांचे – परिसंवाद सुरू करावे.

ही प्रथम फेरी आटोपल्यावर महाराष्ट्र पातळीवर 'सामाजिक एकात्मता' या विषयावर सामोपचाराने, परस्पर सहकार्याने समाजपरिवर्तन चाहणाऱ्या बुद्धिजीवी तसेच कृतिशील लोकांची परिषद घ्यावी.

त्या परिषदेत समाज प्रबोधन, विषमतानिवारण या दृष्टीने कार्यक्रम आखावे. सामूहिक आंतरजातीय विवाहाला चालना देणे हा एक कृतिपर कार्यक्रम होऊ शकतो.

गांधींना दलितांचा वैरी व आंबेडकरांनाच तेवढे देवदूत मानणाऱ्यांना ढवळाढवळ करण्याचा अवकाश राहू नये. दलित म्हणजे फक्त नवबौद्ध आंबेडकरवादी हा एकाधिकार नाकारावा. नवबौद्धांव्यतिरिक्तही मोठा दलितवर्ग आहे. गोंड-गवारी-आदिवासी-मुसलमान, धर्मांतर झालेले ख्रिश्चन इ.

असे जर झाले तर खऱ्या अर्थाने सामाजिक मंथनाचे कार्य होऊ शकेल व राजकारणाच्या-सत्ताबाजीच्या चक्रव्यूहातून सुटका करता येईल. तेव्हा अशा सुजाण लोकांचा प्रथम शोध घेऊन व त्यात ज्यांना दलित म्हणून ओळखले जाते त्यांचे संख्याधिक्य राखून, त्यातही एकाच जमातीचे न राहता प्रातिनिधिक स्वरूपात सर्वसमावेशकता राखून, मंडळी गोळा करावी. मला व्यक्तिगत रीत्या वाटते, डॉ. बाबासाहेबांचा उदोउदो प्रमाणाबाहेर होतो आहे. सर्व जाती-धर्मांतील महापुरुष विस्मृतीत जावे इतका बडेजाव एकाच व्यक्तीचा करणे बाधक ठरेल.

काय घटना एकट्या बाबासाहेबांनी बनविली? काय ती घटना निर्दोष होती? अन्यथा या पन्नास वर्षांत ८२ दुरुस्त्या का कराव्या लागल्या? *मनुस्मृती*कडेही या विशाल दृष्टीने का पाहू नये? *मनुस्मृतीत* काही वर्गांवर अन्यायकारक प्रतिबंध घातले गेले हे जितके निंदनीय आहे तितकेच स्वातंत्र्याच्या घटनेत गावांना इतके गुलाम करून टाकले हे निंदनीय नाही? सबंध ग्रामीण समाजाला गुलामगिरीत ढकलणारी ही घटना जाळा, अशी अतिरेकी मोहीम कोणी काढली तर *मनुस्मृती* जाळा म्हणणाऱ्यांकडे त्याचे काय उत्तर राहील? तेव्हा, समाजमन जसे विकसित होईल तसतसे बदल अपेक्षित आहेत; पण सर्वसकट अनादर का? मग *गीता*, *बायबल*, *कुराण* सर्वच जाळावे लागतील. मी *मनुस्मृती*चा पुरस्कर्ता नाही हे सांगायची गरज नाही. पण सत्य नम्रतेने खंबीरतेने सांगितलेच पाहिजे. बाबासाहेबांनाही त्यांचे श्रेय दिलेच पाहिजे. पण देव्हाऱ्यावर कसे बसविणार, मुसलमानधार्जिणेपणाइतकाच आंबेडकर-धार्जिणेपणा घातक आहे.

आपल्या समाजाचे पुनरुत्थान घडून येण्याच्या दृष्टीने ज्या वृत्ती, भूमिका व तत्त्वे रुजायला हवीत ती मी पुढीलप्रमाणे मांडीत आहे :

१. अंत्योदयातून सर्वोदयाकडे,
२. साधनशुचिता,
३. अन्यायाविरुद्ध सत्याग्रह,
४. मानवा-मानवांत अभेद पाहणे,
५. अन्यायाविरुद्ध – न्याय्य समाजसंस्थापनेचे कार्यक्रम – आंदोलन करताना मूळ उद्देशाला तडा जाईल, विघटन वाढेल अशी कृती टाळणे,
६. परस्परांच्या चुकींबद्दल-उणिवांबद्दल सहिष्णुता व ती दूर करण्याचा आत्मीयतापूर्वक प्रयत्न,
७. कोणत्याही अन्यायाचा प्रतिकार करताना त्यामागे जात-धर्म न चिकटविता त्या प्रश्नांची वैज्ञानिक विवेकपूर्ण सोडवणूक करणे,
८. हेत्वारोप टाळणे, दुसऱ्याचे म्हणणे समजून न घेता एकदम प्रचारमाध्यमांचा वापर प्रहारपद्धतीने न करणे,
९. ऐतिहासिक घटनांचे भांडवल न करता व काही गैरसमजुती दूर होण्यासाठी सत्यशोधनाची वृत्ती ठेवणे,
१०. प्रामाणिक मतभेदांना अवसर ठेवणे, आणि
११. शेवटी परिस्थिती कितीही चिघळली, गुंतागुंतीची झाली, निकराला आली तरी अंतिम लक्ष्य परस्परांत सामंजस्य, मैत्री यावरील नजर न ढळू देणे,

ही आचारसंहिता सर्वांच्या मनात रुळली जाईल, कृतीत येईल याबद्दल जागृती करावी.

ही आचारसंहिता आम्ही ठरविली तर, मोजके लोक जरी सुरुवातीला एका मंचावर आले, एका आवाजात, सुरात बोलले तरी सर्वसामान्य जनतेच्या चित्तनिर्माणाचे काम प्रभावीपणे होऊ शकेल.

पथ्य एकच : माझे श्रद्धास्थान असलेली व्यक्तीच काय ती श्रेष्ठ हा भाव सोडून, विवेकाच्या पातळीवर काम करावे लागेल. पैगंबरवाद चालणार नाही.

अलीकडे प्रकाश आंबेडकर आदींनी चांगली वैचारिक भूमिका घेतली आहे. विनोबा म्हणायचे, 'विनोबाला विसरा - गीताई स्मरा'. ग्रंथप्रामाण्यही सोडावे लागेल अशी भूमिका बनवीत न्यावी लागेल.

त्याची पहिली पायरी सर्वधर्मसमभाव. दुसरी पायरी त्यातल्या सत् अंशांचा आदर. पुढची पायरी समन्वय. चौथी पायरी निखळ वैज्ञानिक विवेक. मानवीय मूल्यांच्या भूमिकेवरून हा प्रवास करणारे सवंगडी प्रवासी शोधावे लागतील. बीजरूपात ते काम करतील. त्यांचे परिचित समविचारी ते गोळा करतील व त्यांना एका माळेत गोवतील.

परंतु हे सारे घडवून आणणारी अधिष्ठात्री देवता कोण बनेल? हा कळीचा प्रश्न आहे. 'गणसेवकत्व' पद्धतीनेच तो सोडवावा लागेल.

वसंत बोंबटकर
गीताईनगर, मु.पो. गोपुरी,
वर्धा ४४२ ००१

■■

साभार पोच

नवभारत मासिकाकडे (२९ जुलै १९९५ ते ४ सप्टेंबर १९९७ या काळात) अभिप्रायार्थ आलेल्या पुस्तकांची एकत्रित पोच आम्ही या अंकात देत आहोत. अनेक पुस्तकांची पोच देण्यास झालेल्या विलंबाबद्दल आम्ही दिलगीर आहोत. अनेक पुस्तकांची *नवभारत*मध्ये दखल घेणे, लहानमोठी परीक्षणे प्रसिद्ध करणे, तशी इच्छा असूनही, आम्हाला जमू शकत नाही याची खंत मोठी आहे. परीक्षणे लिहिण्याबाबतीत आमच्या जाणत्या लेखक-मित्रांचे पुरेसे सहकार्य मिळविण्यात आम्ही यशस्वी होऊ शकलेलो नाही ही असमर्थता आम्हाला सखेद नमूद करावयास हवी. – संपादक

ज्याचा त्याचा प्रश्न – अभिराम भडकमकर; अनिरुद्ध अनंत कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे ७४; किंमत रु. ४०.००.

कविता – (संकल्पना, निर्मिती आणि समीक्षा) - वसंत पाटणकर; मराठी विभाग, मुंबई विद्यापीठ आणि अनुभव प्रकाशन, मुंबई; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १८६; किंमत रु. ९०.००.

मराठी आध्यात्मिक शाहिरी – उदय आणि विकास – डॉ. शिवाजीराव चव्हाण; प्रिन्ट ओम ऑफसेट, २६९ ब, दौलतनगर, सातारा; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १६५; किंमत रु. २५.००.

पोरके दिवस – अरुण खोरे; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९४; पृष्ठे १७१; किंमत रु. १२५.००.

दूध उद्योग – डॉ. अनिलकुमार कुलकर्णी; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे २५८; किंमत रु. १००.००.

आपली रेल्वे – गजानन आपटे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १२५; किंमत रु. ५०.००.

अशी मने असे नमुने – शिवाजी सावंत; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; तिसरी आवृत्ती १९९५; पृष्ठे १६८; किंमत रु. ७०.००

सीताफळ – शिवाजी ठोंबरे, वा.सी. खुस्पे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे ११७; किंमत रु. ५०.००.

विनोदी कथा – वि.वा. शिरवाडकर; अनुभव प्रकाशन, श्रीधर, हनुमान रस्ता, विलेपार्ले (पू.), मुंबई ४०० ०५७; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे २०५; किंमत रु. १००.००.

प्रारंभ – रमेश मंत्री; अनुभव प्रकाशन, श्रीधर, हनुमान मार्ग, विलेपार्ले (पू.), मुंबई ४०० ०५७; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे ३८९; किंमत रु. २२५.००.

मी न माझा राहिलो! – रमेश मंत्री, अनुभव प्रकाशन, श्रीधर, हनुमान मार्ग, विलेपार्ले (पू.), मुंबई ४०० ०५७; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १६२; किंमत रु. ८०.००.

गोलमाल – शिवराज गोर्ले; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे ७१; किंमत रु. ४०.००.

विभावरी शिरूरकर यांचे वाङ्मय - स्त्रीवादी आकलन, उपाताई रावसाहेब शिंदे; राहूल रावसाहेब शिंदे, अमृत प्रकाशन, प्राध्यापक वसाहत, देवळा रस्ता, कळवण (जि. नासिक) ४२३ ५०१; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १९६; किंमत रु. १२०.००.

दुपानी – दुर्गा भागवत; श्री.पु. भागवत, मौज प्रकाशनगृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १२६; किंमत रु. ६०.००.

पोरवय – रवीन्द्रनाथ ठाकूर (भाषांतर : पु.ल. देशपांडे); श्री.पु. भागवत; मौज प्रकाशनगृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे ७२; किंमत रु. ६०.००.

जी.एं.ची निवडक पत्रे – खंड १ - संपादन - म.द. हातकणंगलेकर, श्री.पु. भागवत; श्री.पु. भागवत, मौज

अनुक्रमणिका

प्रकाशनगृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे ३०६; किंमत रु. २५०.००.

अर्जुन – सुनील गंगोपाध्याय (अनुवाद - पोपट सातपुते); शब्दालय प्रकाशन, वॉर्ड नं. ७, श्रीरामपूर ४१३ ७०९; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १४०; किंमत रु. १२०.००.

ईश्वर मृतात्म्यास शांती देवो! – रंगनाथ पठारे; शब्दालय प्रकाशन, वॉर्ड नं. ७, श्रीरामपूर ४१३ ७०९; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १४२; किंमत रु. १२०.००.

दावेदार – भाऊ पाध्ये; शब्दालय प्रकाशन, वार्ड नं. ७; श्रीरामपूर ४१३ ७०९; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १३५; किंमत रु. ११०.००.

आचार्य जावडेकर – पत्रे आणि संस्मरणे – प्रा. डॉ. तारा भवाळकर; प्रकाश विश्वासराव, लोकवाङ्मयगृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ७१; किंमत रु. ५०.००.

संजारी – श्री. दा. पानवलकर; श्री.पु. भागवत, मौज प्रकाशनगृह, खटाववाडी, गिरगाव-मुंबई ४०० ००४; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ९२; किंमत रु. ६०.००.

New Humanism -- (A Revolutionary Philosophy) -- D.D. Baniste; New Age International - New Delhi, Pg. 195; Rs. 150.00.

आगरकर – य.दि. फडके; श्री.पु. भागवत, मौज प्रकाशनगृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे २७३; किंमत रु. १७५.००.

विचित्र विनोद लहरी – बाबुलनाथ; काळे ब्रदर्स पब्लिकेशन, विववेवाडी, पुणे ३७; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १०४; किंमत रु. ५०.००.

मराठी कथेची स्थितिगती – अंजली सोमण; प्रतिमा प्रकाशन, १३६२ सदाशिव पेठ, औदुंबर अपार्टमेन्ट्स, नवा विष्णू चौकाजवळ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे २९४; किंमत रु. १४०.००.

दलित वैचारिक वाङ्मय – डॉ. गंगाधर पानतावणे; प्रतिमा प्रकाशन, १३६२ सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे ४६; किंमत रु. ३०.००.

सामाजिक शास्त्रे आणि साहित्य : अंतःसंबंध – प्रा. डॉ. ह.श्री. साने; प्रतिमा प्रकाशन, १३६२ सदाशिव पेठ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १९६; किंमत रु. ९५.००.

व्रात्यस्तोम – के.ज. पुरोहित; प्रतिमा प्रकाशन, १३६२ सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे २३४; किंमत रु. १००.००.

पॉवर लॉन्ड्री – यंत्र, तंत्र, मंत्र – द.म. शालिग्राम; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई ३२; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १५५; किंमत रु. ५३.००.

दलित साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र – डॉ. शरणकुमार लिंबाळे; कांता प्रकाशन, बार्शी ४१३ ४११, जि. सोलापूर; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १३८; किंमत रु. १००.००.

Selections from Hindu Scriptures Series No. 2 -- Ramayana -- Prof. G.C. Asnani; Noble Printers Pvt. Ltd., Pune 411 002; Pages 133; Price Rs. 15.00.

त्रिवेंद्रमची मराठी हस्तलिखिते – डॉ. वसंत स. जोशी; भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ४१; किंमत रु. ३०.००.

व्हायरस – जयंत विष्णु नारळीकर; श्री.पु. भागवत, मौज प्रकाशनगृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १३४; किंमत रु. ७०.००.

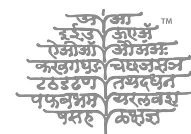
विंचुर्णीचे धडे – गौरी देशपांडे; श्री.पु. भागवत, मौज प्रकाशनगृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ९६; किंमत रु. ६०.००.

मराठी साहित्यसंशोधन : स्वरुप आणि दिशा – डॉ. श.रा. राणे, डॉ. प्रभाकर मांडे; मानद संचालक, का.स. वाणी मराठी प्रगत अध्ययन संस्था, उन्नतिनगर, देवपूर, धुळे २; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १७२; किंमत रु. ५०.००.

श्रीगोविंदप्रभुविषयक साहित्य : शोध आणि समीक्षा – डॉ. अ.वा. आवलगावकर; सौ. शशिकला उपाध्ये, चंद्रकला प्रकाशन, १३८, कसबा पेठ, पुणे ४११ ०११; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ३१९; किंमत रु. १८०.००.

महानुभावांची अन्वयस्थळे – रमेश बामन आवलगावकर; चंद्रकला प्रकाशन, १३८ कसबा पेठ, पुणे ४११ ०११; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे २६८; किंमत रु. १६०.००.

नरेंद्र, एकनाथ आणि सामराज यांची रुक्मिणीस्वयंवरे : एक चिकित्सा – रमेश वामन आवलगावकर; चंद्रकला प्रकाशन, १३८ कसबा पेठ, पुणे ४११ ०११; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे २६७; किंमत रु. १६०.००.





तुकाराम दर्शन – डॉ. सदानंद मोरे; सौ. रत्नप्रभा वोरकर, गाज प्रकाशन, बी.के. कॉम्प्लेक्स, धनगर गल्ली, आनंदी बाजार, अहमदनगर ४१४ ००१; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ७८८; किंमत रु. ४८०.००.

New Light on the date of the Rgveda -- N.R. Waradpande; Sanskrit Bhasha Pracharini Sabha, Nagpur 1994; Pages 37.

ऑलिम्पिक्सच्या उगमाशी – हेमंत जोगदेव; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १५५; किंमत रु. ८०.००.

मानवता धर्म – दि.वि. नाटेकर; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १२२; किंमत रु. ५०.००.

केनियन सफारी – अनिल दामले; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; पहिली आवृत्ती १९९६; पृष्ठे १४८; किंमत रु. ९०.००.

मी तुझा (कविता संग्रह) – मयुरेश श्री. कुलकर्णी; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९६; किंमत रु. २०.००.

मध्यमा : भाषा आणि भाषा व्यवहार – अशोक रा. केळकर; सुनिल अनिल मेहता, मेहता पब्लिशिंग हाऊस, १२१६ सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे २८१; किंमत रु. ८०.००.

अर्वाचीन पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान – दि.य. देशपांडे; अल्फा प्रोसेसर्स, एस.टी. स्टँड रोड, गणेश पेठ, नागपूर; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १८४; किंमत रु. १००.००.

कवि आणि कविता – सुरेश कदम, अरविन्द घनःश्याम पाटकर; मनोविकास प्रकाशन, आमदार निवास आवार, मंत्रालयाशेजारी, चर्चगेट, मुंबई ४०० ०३२; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे २००; किंमत रु. १००.००.

त्र्यंबक शंकर शेजवलकर (सूची) – सुषमा पौडवाल; राज्य मराठी विकास संस्था, एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३ महानगरपालिका मार्ग, मुंबई ४०० ००१; १९९५; पृष्ठे ३१२; किंमत रु. १५०.००.

रंग ओले जपताना – बलवंत धोंगडे; भक्ती प्रकाशन, अरुण घोडे, ५ पार्वती निवास, मस्तगड, जालना ४३१ २०३; १९९६; पृष्ठे ९६; किंमत रु. ७५.००.

अवघड दुखण्यांची प्रकरणं – रामचंद्र पठारे; सुमती लांडे, शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर ४१३ ७०९; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १७४; किंमत रु. १००.००

कृष्णाकाठच्या कविता – सुरेश मोहिते; सुमती लांडे, शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर ४१३ ७०९; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ६४; किंमत रु. ५०.००.

भ्रष्टाचार कसा करावा – नामदेवराव देसाई; सुमती लांडे, शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर ४१३ ७०९; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १७४; किंमत रु. १००.००.

सत्त्वाची भाषा – रंगनाथ पठारे; सुमती लांडे, शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर ४१३ ७०९; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे २४०; किंमत रु. १८५.००.

पाणडोह – शैला सायनाकर; सुमती लांडे, शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर ४१३ ७०९; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ९३; किंमत रु. ६५.००.

पाप्याचं पितर – हर्षद सरपोतदार; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १५१; किंमत रु. १५०.००.

नारीभक्षक – विलास मनोहर; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ४११ ०३० प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे २६५; किंमत रु. २५०.००.

तुझ्यासाठी – जोगिन्दर कौर महाजन; जगजीतसिंग महाजन, ७९ रामनगर, नागपूर १०; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ८८; किंमत रु. ५०.००.

मानव आणि धर्मचिंतन – रावसाहेब कसबे; सुगावा प्रकाशन, ८६१/१ सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०; पृष्ठे ४७७; किंमत रु. ३५०.००.

मद्रासची मराठी हस्तलिखिते – डॉ. वसंत स. जोशी; प्रशासन अधिकारी, राज्य मराठी विकास संस्था, ३ महानगरपालिका मार्ग, मुंबई ४०० ००१; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे २०८; किंमत रु. १५०.००.

गड्या आपुला गाव बरा – सुभाष भेण्डे; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे ९८; किंमत रु. १२५.००.

हलकं फुलकं – सुभाष भेण्डे; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १६२; किंमत रु. २००.००.

अनुक्रमणिका





वृक्षगान – शरदिनी डहाणूकर; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९८४; पृष्ठे ९६; किंमत रु. १२५.००.

समाज-स्पंदने – अरुण टिकेकर; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९०; पृष्ठे १६०; किंमत रु. २५०.००.

सलत सूर सनईचा – निर्मला देशपांडे; रामदास भटकळ, पॉप्युलर प्रकाशन प्रा. लि., ३५ सी.पं. मालवीय मार्ग, ताडदेव, मुंबई ४०० ०३४; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे २३४; किंमत रु. १७५.००.

करंदीकरांचे समग्र लघुनिबंध – गो.वि. करंदीकर (संपादक-विजया राजाध्यक्ष); रामदास भटकळ, पॉप्युलर प्रकाशन प्रा.लि., ३५ सी.पं. मालवीय मार्ग, ताडदेव, मुंबई ४०० ०३४; प्रथमावृत्ती १९९८; पृष्ठे १९७; किंमत रु. १५०.००.

ग्यानोबा कृष्णाजी ससाणे – प्राचार्य गजमल माळी; राजमुद्रा प्रकाशन प्रा. लि., चैत्रवेल, ९८ रंजनवन कॉलनी, एन-९, औरंगाबाद ४३१ ००३; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ३४४; किंमत रु. २६०.००.

कल्पद्रुमाची डहाळी – प्राचार्य गजमल माळी; चेतन राऊत, राजमुद्रा प्रकाशन प्रा. लि., चैत्रवेल, ९८ रंजनवन कॉलनी, एन-९, औरंगाबाद ४३१००३; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ६०; किंमत रु. २५.००.

म. जोतीराव फुले आणि विष्णुशास्त्री चिपळूणकर – प्राचार्य गजमल माळी; चेतन राऊत, राजमुद्रा प्रकाशन प्रा. लि., चैत्रवेल, ९८ रंजनवन कॉलनी, एन-९, औरंगाबाद ३; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे २१६; किंमत रु. १४०.००.

जगद्‌गुरु इब्राहिम आदिलशहा – सदाशिव आठवले; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १७९; किंमत रु. २००.००.

भाषाविवेक – मंगेश विठ्ठल राजाध्यक्ष; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे २०८; किंमत रु. २००.००.

नादरंग – मधु जामकर; विद्याभारती प्रकाशन, गीतांजली मार्केट, मेनरोड, लातूर ४१३५१२; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ६७; किंमत रु. ५०.००.

Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 1996 -- Vol. L XXVII - R.N. Dandekar, S.D. Laddu; A.M. Ghatage, at the Bhandarkar Institute Press, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune 411 004.

कळंबूचा कर्ण राघो पाटील – भाऊराव ग. पाटील; अजय प्रकाशन, 'मधुघट', आग्रा रोड, डायव्हर्शन कॉर्नर, देवपूर-धुळे ४२५ ००५; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ५९; किंमत रु. २५.००.

उद्योगसंधी/शोधा म्हणजे सापडेल – योगिराज हरिश्चंद्र देवकर; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ७५.००.; किंमत रु. ४०.००.

ग्रीन हाऊस तंत्रज्ञान – तुकाराम मोरे, कल्याण जगताप, श्रीमंत रणपिसे; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १२६; किंमत रु. ७५.००.

साहित्याचे नवीन भाषा तत्त्वज्ञान – वि.ना. ढवळे; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १७३; किंमत रु. १००.००.

स्पंदनांची किमया – उषादेवी विजय कोल्हटकर; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १२२; किंमत रु. ६०.००.

परिक्रमा – खंड ४ - लता राजे; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ३००; किंमत रु. २५०.००.

शुक्रवारची कहाणी – प्रतिभा रानडे; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे २०८; किंमत रु. १६०.००

आर्त – रोहिणी करंदीकर; उपेंद्र दामोदर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ७०; किंमत रु. ६०.००.

विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र (खंड ५) – य.दि. फडके; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; किंमत रु. ३५०.००

सर्वांग-सोहळा – शं.श्री. वाशीकर; जी.एस ब्रदर्स, वाग्विलास प्रकाशन, औरंगाबाद - ५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ३६; किंमत रु. ६०.००.

कुर्यात् सदा टिंगलम्, कुर्यात् पुन्हा टिंगलम् – शिवराज गोर्ले; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०, द्वितीयावृत्ती १९९७; पृष्ठे १४२; किंमत रु. ६०.००.

वनातील वृक्षवेली – शा.प्र. दीक्षित; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे २५३; किंमत रु. ८०.००.

जोजोबा लागवड – शिवाजी ठोंबरे, व.सी. खुस्पे; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १२०; किंमत रु. ७०.००.

जीवाणू खते – प्रा. प्रभाकर रसाळ, पी.एल. पाटील; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती; पृष्ठे २४०; किंमत रु. १२०.००.

भंगलेले अभंग – विलास पाटील; अनिरुद्ध कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १०४; किंमत रु. ४०.००.

श्रद्धांजली – विनय हर्डीकर; रामचंद्र दत्तात्रय तुळपुळे, देशमुख आणि कं. (पब्लिशर्स) प्रा. लि., ४७३ सदाशिव पेठ, पुणे३०; पृष्ठे २८०; किंमत रु. १७५.००.

Gazetteer of the Bombay Presidency, Sholapur District -- Vol. XX; Published by The Executive Editor and Secretary Gazetteers Department, Cultural Affairs Department, Government of Maharashtra, Mumbai; Pages 534; Price Rs. 275.00.

भारत कधीकधी माझा देश आहे – रामदास फुटाणे; उपेंद्र दामोदर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ९६; किंमत रु. ६०.००.

नारीपर्व – नीलम गोऱ्हे; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे २१९; किंमत रु. १५०.००.

आद्य शंकराचार्य : जीवन आणि विचार (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी) – अरुंधती खंडकर; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७, पृष्ठे ९५; किंमत रु. ८०.००.

अष्टपैलू आचार्य अत्रे – माधव गडकरी; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ७२; किंमत रु. ५०.००.

मार्क्सवाद्यांचे स्वप्न आणि नवी फेरमांडणी – रमेश उपाध्याय (अनुवाद – डॉ. सूर्यनारायण रणसुभे); प्रकाश विश्वासराव, लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; १९९७; पृष्ठे १८; किंमत रु. ३.००.

मार्क्सवादाचे आजच्या काळातील महत्त्व – एजाज़ अहमद (अनुवाद – डॉ. सूर्यनारायण रणसुभे); प्रकाश विश्वासराव, लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ५३; किंमत रु. २०.००.

महर्षि अण्णासाहेब कर्वे – दिवाकर बापट; प्रकाश विश्वासराव, लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ५६; किंमत रु. ३०.००.

डॉ. राममनोहर लोहिया – प्रकाश वंद्रे; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई २५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ३७; किंमत रु. २०.००.

महात्मा जोतिबा फुले – वीणा कऱ्हाडे; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई २५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ३८; किंमत रु. २०.००.

कम्युनिस्ट पक्षाचा जाहीरनामा – आजच्या संदर्भात - ल.स. कारखानीस; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ४९; किंमत रु. २०.००.

वलय : ज.सा. गवळीकर – शब्दांगण प्रकाशन, सेवाधाम (डॉ. पंडित हॉस्पिटल) डॉ. मूस पथ, लालबाग, ठाणे ६०२; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे ४८; किंमत रु. १५.००.

कार्ल मार्क्स – सरला कारखानीस; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ३७; किंमत रु. २०.००.

समाजवादी चळवळीपुढील आव्हाने – रावसाहेब कसबे; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे २९; किंमत रु. ५.००.

अनुक्रमणिका

विलंबित – सतीश काळसेकर; प्रकाश विश्वासराव, लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई २५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ८६; किंमत रु. ५०.००.

सुभाषचंद्र बोस आणि भारतातील कम्युनिस्ट चळवळ – गौतम चट्टोपाध्याय; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९७४; पृष्ठे ३०; किंमत रु. १०.००.

आप्त – अनिल अवचट; श्री.पु. भागवत, मौज प्रकाशनगृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १६४; किंमत रु. १००.००.

युगान्त – महेश एलकुंचवार; श्री.पु. भागवत, मौज प्रकाशनगृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १४२; किंमत रु. १२०.००

पाठारे प्रभूंचा इतिहास – प्रताप वेलकर; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ४६८; किंमत रु. ५००.००.

गणगोळण – फ.मु. शिंदे; दा.दि. कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १४३; किंमत रु. १००.००.

कर्मयोगी जानकीबाई आपटे – भा.प. आपटे; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; पृष्ठे १०९; किंमत रु. १००.००.

ना चिरा ना पणती – रा.जो. सराफ, दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ७०; किंमत रु. ६०.००.

पाच तपांची पत्रकारिता – विश्वनाथराव वाबळे, दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, शनिवार पेठ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १७९; किंमत रु. १५०.००.

रामायण : एक माणसांची कथा – सदाशिव आठवले, दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, शनिवार पेठ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १९४; किंमत रु. १५०.००.

पांगुळवाडा – किशोर सानप; प्रकाश विश्वासराव, लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई २५; प्रथमावृत्ती १९९४; पृष्ठे १९२; किंमत रु. १२५.००.

लोकरंगभूमी – प्रभाकर मांडे; गोदावरी प्रकाशन, 'मंगलप्रभा', १०९, एन-५ (दक्षिण) सावरकर नगर, सिडको, औरंगाबाद ३; पृष्ठे ५३३; किंमत रु. ३००.००.

घाशीराम : एक वादळ – दीपक घारे; ग्रंथाली, इंडियन एज्युकेशन सोसायटीची महात्मा फुले कन्याशाळा, बाबरेकर मार्ग, दादर- मुंबई ४०० ०२८; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १५१; किंमत रु. १००.००.

डॉक्टर आंबेडकर चिंतन – केशव मेश्राम; प्रकाश विश्वासराव, लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९९२; पृष्ठे १२१; किंमत रु. ६०.००.

गांधीवाद आणि आधुनिक मराठी साहित्य – डॉ. दत्तात्रय पुंडे; अरुण पारगांवकर, प्रतिमा प्रकाशन, १३६२ सदाशिव पेठ, औदुंबर अपार्टमेन्ट्स, नवा विष्णू चौकाजवळ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे २३२; किंमत रु. १५०.००.

नववसाहतवाद आणि आधुनिक भारत – प्रा. गोपाळ राणे; कालिंदी राणे, २०८/९, रामनगर, बिल्डिंग नं. ६, स्वामी विवेकानंद रस्ता, गोरेगाव (प.), मुंबई ४०० ०६२; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे ३८३; किंमत रु. २५०.००.

कळप – राजन गवस; सुमती लांडे, शब्दालय प्रकाशन वॉर्ड ७, श्रीरामपूर ४१३ ७०९; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे ३९५; किंमत रु. २६०.००.

एका नक्षलवाद्याचा जन्म – विलास मनोहर; दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९२; पृष्ठे २४७; किंमत रु. १००.००.

आधुनिक राष्ट्रवाद – भारत व महाराष्ट्र – डॉ. भा.म. गाडगीळ; रवि वेहेरे, रविराज प्रकाशन, ४५८/२, सदाशिव पेठ, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९९०; पृष्ठे १६०; किंमत रु. ४५.००.

मी हिंदू झालो – रविन थत्ते; ग्रंथाली, इंडियन एज्युकेशन सोसायटीची म. फुले कन्याशाळा, ५ वा मजला, बाबरेकर मार्ग, दादर, मुंबई ४०० ०२८; प्रथमावृत्ती १९९४; पृष्ठे १३०; किंमत रु. १००.००.

दलित साहित्याची कोंडी – दिनकर साळवे; सावित्रीबाई फुले प्रकाशन, किशोर ढमाले द्वारा महादेव खुडे, लोंढे चाळ, तानाजी नगर, चिंचवड गाव, पुणे; पृष्ठे ४८; किंमत रु. १५.००.

मुस्लिम मराठी साहित्य – एक आकलन, महेबुब सय्यद; सावित्रीबाई फुले प्रकाशन, किशोर ठमाले द्वारा – महादेव खुडे, लोंढे चाळ, तानाजी नगर, चिंचवड गाव, पुणे; पृष्ठे ६०; किंमत रु. २०.००.

वाडा चिरेबंदी – भग्न तळ्याकाठी – युगान्त – एक अवलोकन, डॉ. कमलेश; संदर्भ प्रकाशन, पुणे ४११ ००२; प्रथमावृत्ती १९९६; पृष्ठे १६०; किंमत रु. ११०.००.

एक शेवटाची सुरुवात – सुधीर थत्ते; ग्रंथाली, इंडियन एज्युकेशन सोसायटीची म. फुले कन्याशाळा, वावरेकर मार्ग, ऑफ गोखले रोड (उ.), दादर (प.), मुंबई ४०० ०२८; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १२०; किंमत रु. ८०.००.

प्राचार्य – ना.य. डोळे; बाबा भांड, साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, स्टेशनरोड, औरंगाबाद ४३१ ००५; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १९१; किंमत रु. १५०.००.

वस्ती – वसंत मून; ग्रंथाली, इंडियन एज्युकेशन सोसायटीची म. फुले कन्याशाळा, वावरेकर मार्ग, दादर, मुंबई २८; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १९१; किंमत रु. १५०.००.

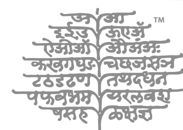
आमचा बाप अन् आम्ही – डॉ. नरेंद्र जाधव; ग्रंथाली, इंडियन एज्युकेशन सोसायटीची म. फुले कन्या शाळा, वावरेकर मार्ग, दादर, मुंबई ४०० ०२८; पृष्ठे २२९; किंमत रु. १२५.००.

हिंदू-मुस्लिम प्रश्न आणि सावरकरांचा हिंदुराष्ट्रवाद – डॉ. रावसाहेब कसवे; उषा वाघ, सुगावा प्रकाशन, ८६१/१, सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०; प्रथमावृत्ती १९९४; पृष्ठे ६३२; किंमत रु. ३००.००.

त्रयोदशी – (श्री ज्ञानदेव साहित्य संशोधन) डॉ. सदानंद मोरे; नवीन दत्तात्रय इंदलकर, नवीन उद्योग, ५७७ बुधवार पेठ, नामा हौदाजवळ, पुणे ४११ ००२; प्रथमावृत्ती १९९५; पृष्ठे १२०; किंमत रु. ८०.००.

वैज्ञानिक दृष्टिकोण आणि आपण – सुधीर पानसे; प्रकाश विश्वासराव, लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई ४०० ०२५; प्रथमावृत्ती १९९७; पृष्ठे १३५; किंमत रु. १००.००.

■■





वैशिष्ट्यपूर्ण व खास ध्येय असलेला एक उद्योग समूह



शॉपिंग व कमर्शिअल कॉम्प्लेक्स 'रियाद', सौदी अरेबिया

दूरदृष्टीच्या, द्रष्ट्या व्यक्तीने, म्हणजेच श्री. बी. जी. शिर्के यांनी शिर्के-सिपोरेक्स उद्योग समूहाची स्थापना केली. जेव्हा त्याची सुरूवात केली तेव्हाच, त्यांनी या उद्योग समूहाच्या संपूर्ण ध्येयाची आखणी केलेली होती. स्थापत्य-बांधकाम शास्त्राचे संपूर्णतः औद्योगिकरण करून तंत्रज्ञानाच्या दृष्टीने सर्वोत्कृष्ट व किफायतशीर किंमत असलेल्या दर्जेदार उत्पादनांव्दारे देशाच्या इमारत बांधकाम साहित्याची (मटेरिअल्सची) गरज भागविणे हेच उद्दिष्ट होते.

आमचे मनुष्यबळ हीच आमची शक्ती :

आम्ही स्थापत्य शास्त्रज्ञ, अभियंते, रचनाकार, रासायनिक, तांत्रिक, व्यवस्थापन आणि वित्त या सारख्या विविध क्षेत्रातील व्यवसायिक व कामगार मिळून नऊ हजाराहून अधिक व्यक्तींची नेमणूक केलेली असून त्यांच्या प्रशिक्षणाची व्यवस्था केली आहे. पुण्याजवळील मुंढवा येथील आमच्या ५३ एकराच्या प्लॉटमध्ये अत्याधुनिक संशोधन व विकासाच्या सोयी असलेले ९ अत्याधुनिक संपूर्ण सुसज्ज असे एकात्मिक कारखाने आहेत.

आमची वैशिष्ट्ये :

अत्याधुनिक पद्धतीने अति जलद गतीने, सर्वांना परवडण्याजोगी उच्च दर्जाची सर्व सोयी-सुविधा असलेली उपनगरे तयार करण्याचे आमचे ध्येय आहे. यासाठी आम्ही अशा मजबूत, त्वरीत उत्पादन करता येण्याजोग्या व परवडण्याजोग्या इमारत बांधकाम साहित्यांची अत्याधुनिक शास्त्र-तंत्राने निर्मिती करतो. बऱ्याच उत्पादनास भारतीय मानक संस्थेचा गुणवत्ता दर्जाप्रत ठरविण्याचा शिक्कामोर्तब आहे. तसेच बी. जी. शिर्के कन्स्ट्रक्शन टेक्नॉलॉजी लि. आय. एस. ओ. ९००१ व सिपोरेक्स इंडिया लि. आय. एस. ओ. ९००२ प्रमाणित कंपन्या आहेत. शिवाय सिपोरेक्स उत्पादनास भारतीय मानक संस्थेचा आय. एस. आय. शिक्कामोर्तब पण आहे. त्यामुळे आमची कामाची सर्वांगिण दर्जाप्रत, गती व किंमत सर्वांना परवडणारी असते. म्हणून देशात-परदेशात सर्वत्र आमच्या मालास मोठ्या प्रमाणावर मागणी आहे.

आमचे सहभाग :

आमचा स्वीडनच्या इंटरनॅशनेला सिपोरेक्स-अेबी, स्वीडन यांचेशी सहभाग आहे. तसेच आमच्या विविध उत्पादने व तंत्रज्ञानासाठी.



सेंट्रल अॅथलेटिक स्टेडियम श्री शिवछत्रपती क्रीडा नगरी, बालेवाडी, पुणे

अग्रगण्य कंपन्यांशी खालीलप्रमाणे तांत्रिक-सहकार्य आहे.

एल्वा, जर्मनी - ऑटोमेटिक वे-वेंिंग व मिक्सिंग प्लॅन्टस, पोटेन एस.ए. फ्रान्स - टॉवर क्रेन्स (१ ते ५० टनांची क्षमता, उंची १०० मीटर्स पर्यंत), प्युराक स्वीडन - वेस्ट वॉटर ट्रीटमेन्ट प्लॅन्टस्, रीड सिस्टीमस्, यु. एस. ए. - प्रगत जीआयसी ग्रेन स्टोरेज सायलो सिस्टिमस्

आमचे मानाचे तुरे :

● स्थापत्य-बांधकाम शास्त्राचे संपूर्ण औद्योगिकरण ● प्रिफॅब साहित्य ● टर्नकी लंपसम-एक रकमी वट्ट ठेका पध्दती ● एकाच छताखाली आरंभापासून ते पूर्णत्वापर्यंतच्या सर्व महत्वाच्या सेवा ● आधुनिक धान्य साठवणूक व त्यांचे संरक्षण, हाताळणी इ. कोठारांची निर्मिती, उभारणी व स्थापना (इन्स्टॉलेशन) ● ३०० दिवसात क्रीडा नगरीचे बांधकाम-एक जागतीक विक्रम.

भविष्य-काळातील आमच्या योजना :

स्थापत्य व बांधकाम शास्त्राच्या औद्योगिकरणाचा सर्वत्र प्रसार-प्रचार. प्रत्येकास निवारा मिळवून देण्याचा प्रयत्न. भारतातील जंगले व नैसर्गिक साधन-संपत्तीचे रक्षण व पर्यावरणाचे संतुलन साधणे इ. इ. महत्वाच्या कामात कार्यरत असलेली शिर्के-सिपोरेक्स ही एक अग्रगण्य संस्था आहे. आमच्या तंत्रज्ञानाने व क्षमतेने गुणवत्तेत वस्तुनिष्ठ दर्जा राखणे हे आमचे ध्येय. उद्याच्या भारताचा एक अंगभूत व अविभाज्य घटक म्हणून नावारूपास येण्याच्या आशेने व आत्मविश्वासाने आम्ही मार्गप्रतिक्षा करीत आहोत.



SHIRKE शिर्के सिपोरेक्स उद्योग समूह SIPOREX

७२-७६, मुंढवा इंडस्ट्रिअल इस्टेट, पुणे : ४११ ०३६. फोन : ६७०१५१, ६७०७५५. फॅक्स : (०२१२) ६७१६१२, ६७०३१९
मुंबई : २६२४५७४/६७०३१९, २६२४८९४. बॅंगलोर : २२७७३६०, २२७७३६१. दिल्ली : ६४६४०७६, ६४६२३०८.
हैद्राबाद : ८४१७३८, ८४६५०८. नागपूर : ५३३५१९.



हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

अनुक्रमणिका



